Movimientos sociales en América Latina

El "mundo otro" en movimiento

Raúl Zibechi

Raúl Zibechi.

Movimeintos sociales en América Latina. El mundo otro en movimiento

Cooperativa Editorial Tierra del Sur.

Epuyén / Barracas / Los Hornillos.

88p ; 20x14cm.

Fotos en tapa, contratapa y portada de la editorial.

Primera edición: Editorial Deseabajo, Colombia.

Desde la Editorial Tierra del Sur, como cooperativa de trabajo autónoma e independiente nos proponemos nuevas relaciones laborales, donde la ganancia equitativa, la horizontalidad, el aprendizaje constante de nuevas tareas, la imaginación y reflexión sean principios en nuestro laburo cotidiano.

Si tenés alguna sugerencia o querés participar de este proyecto comunicate a laeditorialtds@yahoo.com.ar o al facebook Editorial TierradelSur

No necesitás pedirle permiso a nadie para reproducir este material de la manera que sea necesario.

"Lo que me preocupa es que esa casa, que es un mundo, no vaya a ser igual que éste. Que la casa sea mejor, más grande todavía. Que sea tan grande que en ella quepan no uno, sino muchos mundos, todos, los que ya hay, los que todavía van a nacer".

Subcomandante Insurgente Moisés
Subcomandante Insurgente Galeano

Introducción

Desde el último ciclo de luchas, hacia fines del siglo pasado, se han producido una gran cantidad de cambios en los movimientos populares y en las formas de la acción colectiva que serán analizados en este trabajo. En menos de dos décadas la región pasó de la hegemonía conservadora y neoliberal a la hegemonía progresista, para deslizarse nuevamente hacia la derecha cuando comenzó el fin de ciclo de los gobiernos que se inspiraron en las luchas de los movimientos. Los cambios en el escenario regional impactan en las organizaciones sociales, pero éstas siguen jugando un papel determinante en el curso político. Así como las luchas de la década de 1990 modificaron la relación de fuerzas en la región y colocaron a la defensiva a los gobiernos neoliberales, tanto la estabilización posterior como la reactivación de los conflictos –desde 2013 aproximadamente– están influyendo de forma notable en el devenir de nuestras sociedades.

En este marco, los movimientos que emergieron en la década de 1990 han sufrido mutaciones: algunos desaparecieron centrifugados por problemas internos, fueron cooptados por los gobiernos o decidieron plegarse a las instituciones. Lo cierto es que de aquella camada de nuevos movimientos queda poco en pie, y los que persisten han experimentado cambios notorios. Digamos que han llegado a la meseta de la madurez, se han estabilizado y ya no representan un riesgo de desestabilización para los sistemas políticos que han aprendido a relacionarse con ellos. Sin embargo, unos pocos han sabido reinventarse, encontrando nuevas fuentes para rejuvenecer su militancia, mantenerse vivos y reforzar sus perfiles antisistémicos.

Resulta importante destacar el nacimiento de nuevos movimientos, en casi todos los países, que encarnan las opresiones más acuciantes, derivadas del crecimiento exponencial del extractivismo depredador, de los feminicidios y de la violencia estructural contra los pobres. La fase

actual del capitalismo en el mundo y en nuestra región, es el mayor desafío que enfrentan los sectores populares organizados, ya que el sistema apuesta a su desaparición como pueblos, clases, etnias, razas, géneros y generaciones. No es exagerado decir que los pobres de América Latina están sufriendo un genocidio, de tal intensidad y extensión como no se conocía desde la Colonia. En ese sentido, tanto en lo económico como en lo político vivimos una suerte re-colonización de nuestros territorios y pueblos.

El estudio sistemático de los movimientos sociales de nuevo tipo comienza en la década de 1960 en las universidades de Estados Unidos y Europa. Fue el período de crecimiento de la actividad y visibilidad de nuevos sujetos colectivos que tuvieron su máxima expresión en las movilizaciones por los derechos civiles y la resistencia contra la guerra en Vietnam en Estados Unidos y en las jornadas de mayo de 1968 en Francia y en otros países del centro y la periferia de mundo, en un extraordinario activismo que Immanuel Wallerstein bautizó como "revolución mundial de 1968".

Nuevos sujetos colectivos ocuparon el centro del escenario social y político que durante largo tiempo había sido casi monopolizado por los trabajadores organizados en sindicatos, que desde el siglo XIX se erigieron como el principal actor en los conflictos sociales. La nueva camada de movimientos fueron conceptualizados por una parte de los analistas como "nuevos movimientos sociales", destacando algunas diferencias respecto a los movimientos anteriores. En líneas generales, la sociología de los movimientos sociales se focaliza en el tipo de organización interna, en las demandas y en las formas de la acción colectiva, así como en la estructura de las oportunidades políticas que les permite emerger en el escenario público de forma exitosa.

Los paradigmas europeos y norteamericanos sobre los movimientos sociales, incluyendo los análisis de autores latinoamericanos hasta la década de 1970, están anclados en las experiencias de organizaciones más o menos amplias que reclaman al Estado el cumplimiento de ciertas demandas. En la amplia bibliografía existente se puede constatar que no existe una teoría única ni siquiera una concepción común de lo que

es un movimiento social [1]. Pero un tema central que pretendo plantear y discutir en este trabajo es que la categoría "movimiento social" no debería ser asumida para comprender y explicar la acción colectiva en América Latina. Uno de los argumentos centrales, siguiendo a Aníbal Quijano, es que en nuestro continente –como consecuencia de la dominación colonial– los estados-nación fueron construidos sin que hubiera una previa democratización de las sociedades, como sucedió en Europa, sino excluyendo a las mayorías negras, indias y mestizas. El poder colonial y el colonialismo interno han generado relaciones sociales heterogéneas, tanto en el ámbito de la producción como de la reproducción.

Los movimientos sociales en Europa y América del Norte se mueven en sociedades relativamente homogéneas en las que el control y explotación del trabajo se concreta básicamente a través del salario. Se trata de sociedades donde las relaciones sociales son relativamente homogéneas y, por eso, la lógica que gobierna el todo lo hace también sobre las partes. En tanto en América Latina contamos con cinco tipos de relaciones o modos de control del trabajo: esclavitud, servidumbre personal, reciprocidad, pequeña producción mercantil y salario (Quijano, 2000). Estamos ante lo que Quijano define como "heterogeneidad histórico-estructural" de nuestras sociedades, en las que se ponen en movimiento relaciones sociales diferentes y diversas. Por lo que resulta más conveniente denominar nuestras movimientos colectivos como "sociedades en movimiento" o, como ellos mismos se denominan, "pueblos" o "naciones" que luchan por su soberanía y autodeterminación.

Postulo que en América Latina existen muchos movimientos sociales pero, junto a ellos, superpuestos, entrelazados y combinados de formas complejas, tenemos sociedades otras que se mueven no sólo para reclamar o hacer valer sus derechos ante el Estado, sino que construyen realidades distintas a las hegemónicas (ancladas en relaciones sociales heterogéneas frente a la homogeneidad sistémica), que abarcan todos los aspectos de la vida, desde la sobrevivencia hasta la educación y la salud. Esto ha sido posible porque los pueblos organizados han recupe-

1 Para un análisis general desde América Latina es muy útil consultar el trabajo de la socióloga brasileña Gloria Gohn, *Teorías dos movimentos sociais. Paradigmas clássicos e contemporáneos,* Loyola, San Pablo, 1997.

rado tierras y espacios y en ellos se han territorializado, que es una de las principales diferencias respecto a lo que sucede en otras partes del mundo y de modo muy particular en el Norte.

"Nuestro mundo", el mundo desde el que hablamos/sentimos/escribimos, ha crecido y se ha expandido de forma notable en las últimas décadas. Parece necesario iluminarlo, hacerlo visible para entender desde dónde hacemos y desde qué lugares estamos transformando el mundo.

En Colombia funcionan 12 mil acueductos comunitarios que son responsables del 40 por ciento de la provisión del servicio de agua en zonas rurales y de casi el 20 por ciento en algunas ciudades. Cada acueducto es sostenido por una o varias comunidades organizadas que toman sus decisiones en asambleas, que autogestionan el servicio de agua de forma democrática (Red Nacional de Acueductos Comunitarios, 2015).

En Argentina hay casi 400 fábricas recuperadas y 100 bachilleratos populares que ya tienen más de una década y siguieron creciendo durante el período de expansión de la economía, porque recuperar una empresa en crisis o abandonada por los patrones se ha convertido en el sentido común de miles de trabajadores. Los bachilleratos populares funcionan en fábricas recuperadas por sus trabajadores, en sindicatos y en organizaciones territoriales en barrios populares (GEMSEP, 2015). Hay más de 16 mil asociaciones comunitarias en todo el país, de los más diversos emprendimientos productivos.

Un reciente censo de la Asociación de Revistas Culturales Independientes Autogestivas, revela que sólo en ese sector hay casi 200 revistas, tanto en papel como digitales, que la mayoría nacieron desde 2011 (cuando comenzó la reactivación de nuevos movimientos), que la mayor parte son cooperativas y que trabajan poco más de mil personas que las distribuyen mano a mano o en centros sociales y culturales. Pese a contar con escaso apoyo estatal, estas publicaciones llegan a cinco millones de lectores mensuales (un millón las revistas impresas y cuatro millones de visitas en las webs), lo que equivale a un 15 por ciento de la población y un porcentaje mucho mayor de los lectores habituales (AReCIA, 2016). A ellas hay que sumar las radios comunitarias que tienen una larga tradición en Argentina, pero sobre todo en Bolivia y Ecuador.

En México se han censado 2.280 emprendimientos sustentables implementados por colectivos sociales en áreas que van desde la agricultura y el café orgánico hasta el ahorro y la educación/capacitación. Son proyectos sostenidos por comunidades, ejidos, cooperativas o sociedades, o sea por grupos humanos organizados territorialmente que producen y reproducen la vida. Lo más notable es que en 2006 había la mitad de proyectos (1.126) y que se duplicaron pese a (o por) la guerra desatada por el Estado mexicano contra los pueblos (Toledo y Ortiz-Espejel, 2014).

El movimiento de economía solidaria en Brasil cuenta con 30 mil emprendimientos, tres millones de personas y es responsable del 3 por ciento de PIB del país (FBES, 2011). Además, 25 millones de hectáreas han sido recuperadas por la reforma agraria desde abajo, que realizan los movimientos sin tierra. Son dos millones de personas que han construido 1.500 escuelas que funcionan en base a una pedagogía de la tierra diferente a las pedagogías estatales.

Son apenas una fracción de las múltiples construcciones populares en ciudades y campos en apenas cuatro países, ya que no contamos con un "censo" de iniciativas de abajo. En cada país cualquier lector puede hacer una lista de las iniciativas que conoce, con resultados que lo van a sorprender. Son decenas de miles de construcciones en las que participan millones de personas en tiempos "normales", pero que se expanden de forma vertical durante las crisis. Pensemos que en Argentina durante la crisis de 2001 hubo 5 millones de personas involucradas en las ferias de trueque, un tercio de la fuerza laboral del país. Sólo en el estado mexicano de Guerrero hubo 20 mil personas que se armaron para defenderse durante el período más álgido de la violencia policial y delincuencial. En ambos países eran, en tiempos "normales", muy pocas las personas que tomaban la decisión de practicar el trueque o tomar las armas para defenderse.

Nombrar este vasto universo como movimientos sociales, es encasillarlo en un concepto fraguado para otras realidades, que puede tener cierta utilidad descriptiva, pero obtura la comprensión de prácticas colectivas diversas –casi siempre contrahegemónicas y en ocasiones anticapitalistas–, aunque algunas reproducen los moldes del sistema aunque sean dirigidas por los de abajo. Estas construcciones son nombradas

por el zapatismo como "una casa nueva" en la que caben "muchos mundos". Por eso mismo nombrarlos como movimiento social –que inevitablemente se referencia en el Estado– no es conveniente ni justo con lo que se está haciendo en tantos rincones de nuestro continente. Como las realidades y las construcciones son diversas, aceptemos que se nombren con los más diversos nombres: pueblos, naciones, sectores populares, clases, sociedad civil organizada, poderes de abajo y, si todavía se quiere, movimientos sociales. No vamos a pelear por nombres ni por fraguar conceptos.

Este trabajo se propone acompañar los cambios en las resistencias y luchas de los de abajo, con el objetivo de permitir a los activistas comprender mejor lo que está sucediendo en los espacios en que se organizan y actúan, lo que puede contribuir a hacer más potente su militancia.

He optado por partir de un trabajo realizado hace 15 años, hacia fines de 2002[2], para proceder a una lectura auto-crítica, mostrando las insuficiencias de aquello que pensamos al filo del ciclo de luchas anterior. La revisión de aquel texto se hace a la luz de todo lo que han hecho los pueblos organizados en este tiempo.

El segundo capítulo resume las que creo son las principales características de las resistencias en este período, haciendo hincapié en que vivimos la crisis final del sistema-mundo capitalista. Los movimientos del abajo transitan dos modos simultáneos de cambiar el mundo: la resistencia a los poderosos y la construcción de la "casa nueva". Esta característica se deriva de que el capitalismo actual en su fase de despojo y guerra contra los pueblos, pretende destruirnos para convertir la naturaleza en mercancías. El resultado es que los pueblos no tienen un lugar en el sistema y que para poder resistir y sobrevivir necesitan crear algo nuevo.

El tercer capítulo aborda los nuevos pensamientos que nacen entre los de abajo, que también son autónomos a la hora de analizar la realidad, pensarse como colectivos y proyectar su futuro; y el cuarto se focaliza en las metodologías de investigación académicas, que suelen reproducir los moldes coloniales. En ambos capítulos se trata de mostrar cómo los sujetos colectivos están siendo capaces de trabajar en

2 Ver apéndice.

base a criterios, culturas e identidades propias, diferentes a los modos hegemónicos, aunque buena parte de ellos han comenzado desde la educación popular y, al profundizarla, crean nuevos modos de autoeducación en movimiento.

Para los lectores que se acercan por primera vez al tema, tal vez sea más adecuado empezar con el Apéndice, ya que el capítulo 1 es un largo comentario sobre ese trabajo y de ese modo podrán tener un hilo temporal más adecuado sobre los movimientos. He procurado reducir al mínimo las citas al pie de página y las referencias bibliográficas para facilitar la lectura, que es el objetivo de este trabajo.

Agradezco de todo corazón a Marco Raúl Mejía, director de la colección Primeros Pasos, y a la editorial Desdeabajo, por la confianza depositada al encargarme este trabajo sobre los movimientos sociales. En todo caso, no son responsables de los errores ni del enfoque elegido.

Capítulo 1

Un balance de 15 años

A fines de 2002, el ciclo de luchas de los movimientos sociales que enfrentaron el neoliberalismo había alcanzado uno de sus puntos más altos. El movimiento piquetero argentino había derribado al gobierno de Fernando de la Rúa en diciembre de 2001, con una alianza de hecho con las clases medias afectadas por el corralito de sus depósitos bancarios. Los movimientos populares venezolanos habían revertido el golpe de Estado contra Hugo Chávez (abril 2002) y el paro petrolero que buscaba paralizar la economía del país (diciembre 2002-febrero 2003). La "guerra del agua" en Cochabamba y las movilizaciones aymaras en el Altiplano, en 2000 en Bolivia, estaban a punto de derrocar al gobierno neoliberal y represivo de Gonzalo Sánchez de Lozada. Los indígenas ecuatorianos habían protagonizado varios levantamientos, que dieron cuenta del gobierno de Jamil Mahuad (enero de 2000) mediante una insurrección que fue capaz de crear contrapoderes en las provincias, y años antes habían derribado al presidente Abdalá Bucaram (1997).

En 1999 el Marzo Paraguayo derribó al gobierno de Raúl Cubas y significó el ocaso del hombre fuerte del país, Lino Oviedo, mostrando la potencia de los movimientos campesinos. En 2000 la Marcha de los Cuatro Suyos, en Lima, enterró al régimen de Alberto Fujimori y en junio de 2002 un levantamiento popular en Arequipa revirtió la privatización de las empresas eléctricas. En 1997 una inmensa Marcha Nacional por la Reforma Agraria, Empleo y Justicia, convocada por el MST (Movimiento Sin Tierra) llegó a Brasilia un año después de la masacre de Carajás, donde el latifundio asesinó a 19 campesinos sin tierra.

La Marcha visualizó el apoyo de la sociedad hacia la reforma agraria y el rechazo al latifundio improductivo.

Estos procesos populares arrancan con tres hechos históricos que marcaron una inflexión de los movimientos en nuestra región: el Caracazo de febrero de 1989, el levantamiento indígena del Inti Raymi en junio de 1990 en Ecuador y el alzamiento zapatista el 1 de enero de 1994 en México.

La inusitada potencia de aquellos movimientos y levantamientos, que fueron capaces de derribar una decena de gobiernos en pocos años, y que crearon una nueva coyuntura política en la región colocando a la defensiva a los promotores del modelo neoliberal, merecía una reflexión acerca de estos movimientos de nuevo tipo. A comienzos de la década de 2000, el único gobierno de carácter anti-neoliberal era el de Hugo Chávez, de modo que aún no podía hablarse de una etapa progresista como la que sobrevendría en los años posteriores. La iniciativa política residía aún en las calles.

En ese marco de fuertes ofensivas populares, indígenas y campesinas, elaboré un texto para dar cuenta de las principales diferencias con los movimientos del Norte: "Los movimientos sociales latinoamericanos: tendencias y desafíos" (ver Apéndice), abordaba de forma somera las corrientes de resistencia presentes en los movimientos y las siete características que los diferenciaban de los movimientos precedentes.

Ellas consistían en el arraigo territorial de los movimientos, tanto los rurales como los urbanos; la búsqueda de la autonomía del Estado y de los partidos políticos; la revalorización de la cultura y la afirmación de la identidad de los pueblos y sectores sociales; el haber tomado en sus manos la formación de sus dirigentes y la educación de sus miembros; el destacado papel de las mujeres y de las familias; la creación de organizaciones donde los dirigentes no están separados de sus bases; y las formas auto-afirmativas de lucha por sobre las instrumentales.

Entre las corrientes de resistencia destacaba las comunidades eclesiales de base vinculadas a la teología de la liberación; las cosmovisiones indígenas y el guevarismo como inspirador de la militancia revolucionaria.

Con el paso de los años y la estabilización de aquellos movimientos, algunos de los análisis realizados mostraron limitaciones que requieren

profundizar varios enunciados. En paralelo, el fin del ciclo progresista está desnudando no sólo las características de los gobiernos instalados en la región desde 1999, sino también los modos como analizamos e interpretamos a los propios movimientos y, de modo muy particular, las limitaciones que en aquellos momentos no fuimos capaces de visualizar pero se hicieron notorias cuando la estabilización progresista permitió que los estados pusieran en pie políticas sociales que desintegraron, debilitaron o cooptaron a no pocos movimientos.

El aspecto decisivo que impone revisar lo que pensamos hace 15 años, es que el ciclo de luchas que permitió enhebrar aquellas reflexiones está renaciendo desde otro lugar, dando paso a nuevos movimientos y acciones colectivas que parecen ir perfilando un nuevo ciclo. Consideramos que no es posible reflexionar al margen del conflicto social, que las ideas son alumbradas por las luchas de clases, géneros, razas y etnias, y que sin estar apegados a ellas cualquier reflexión estará desgajada y desconectada de la realidad y será, por tanto, inútil para transformar el mundo.

La formulación inicial de que el armazón ético y cultural de los grandes movimientos reposaba en las tres corrientes político-sociales mencionadas, sigue siendo acertada, pero omite otras corrientes igualmente relevantes.

La primera es la relativa al papel de la educación popular, que en otros textos dle mismo período intenté destacar. En efecto, la pedagogía de Paulo Freire estuvo presente en todos los movimientos populares desde la década de 1980, contribuyendo a un mejor relacionamiento de los activistas con los sectores populares. Mediante las técnicas de la educación popular pudimos conocer mejor las potencias emancipatorias presentes entre los campesinos y los habitantes de las periferias urbanas, así como establecer lazos de confianza y horizontalidad de conocimientos. Los modos de la educación popular se han convertido en sentido común en la vida cotidiana de muchos movimientos, en particular los urbanos y campesinos.

La segunda desatención está en haber subestimado el papel de los movimientos de mujeres y los feminismos. En América Latina el papel de las mujeres en movimiento, o sea de mujeres que no necesariamente se definen feministas pero que sus prácticas van en la dirección de la

emancipación, se ha ramificado, diversificado y hecho carne en la vida cotidiana de millones de mujeres. Han nacido así feminismos comunitarios, negros, indios y populares que se distinguen de las prácticas de las ONGs, que suelen enarbolar discursos de género y que serían indistinguibles si no atendiéramos lo que hacen, casi siempre lejos de la atención mediática y de las izquierdas.

¿Cómo categorizar lo que hacen las mujeres zapatistas? Ellas no se definen como feministas, pero es evidente que sus prácticas son claramente emancipatorias. En esta diversificación de los feminismos, más que una clasificación como la que hicieron las feministas europeas entre las diversas corrientes (feminismo de la diferencia, de la igualdad, etc.), es más útil el rastreo sobre el terreno de las múltiples prácticas y cosmovisiones existentes (Gargallo, 2012). La principal diferencia en el seno del movimiento feminista es entre las institucionales y las autónomas o radicales, en un período como el actual (comienzos del siglo XXI) en que hasta los estados se han vuelto "feministas".

Lo cierto es que las prácticas de emancipación de las mujeres, como las de la educación popular, se han convertido en sentido común entre una parte importante de las mujeres organizadas en movimientos, lo que no quiere decir que el machismo y el patriarcado hayan desaparecido. Por el contrario, la violencia contra las mujeres ha escalado bajo el neoliberalismo como nunca antes, en gran medida porque los feminicidios se han convertido en un modo de control en las zonas donde la población más pobre y rebelde no es domesticable con los modos disciplinarios del panóptico (Zibechi, 2016a).

1 ◇ Territorialidad y mundos nuevos

En aquel momento visualizamos el arraigo territorial como "el rasgo diferenciador más importante de los movimientos sociales latinoamericanos, y lo que les está permitiendo revertir la derrota estratégica". Dicho de ese modo parece acertado. Sin embargo, deja por lo menos dos cuestiones en el aire. La primera se relaciona con las políticas sociales que implementan los estados, que se afincan en los mismos territorios de los movimientos pero con el objetivo de obturar los territorios, ocu-

pándolos para impedir o neutralizar la organización popular. Este fue un aspecto escasamente considerado en aquel momento y que comenzó a desplegarse con todo su vigor en los años posteriores a los triunfos del PT en Brasil y del kirchnerismo en Argentina, a partir de 2003.

Lo que parece evidente es que la respuesta territorial de las políticas estatales está siendo bastante más profunda y eficiente de lo que habíamos imaginado, en gran medida porque los hacedores de estas políticas pertenecieron en su momento al campo anti neoliberal. Cuando esas fuerzas políticas se hicieron gobierno, pudieron contar con un bagaje de conocimientos y de personas cualificadas en los territorios en resistencia para implementar políticas sociales en los espacios que conocían en detalle (Zibechi, 2010). No darle relevancia a este rasgo de las políticas estatales, impidió comprender que las ganancias territoriales de los movimientos eran frágiles y transitorias, por lo menos en las condiciones de los movimientos urbanos como los piqueteros argentinos.

La segunda cuestión tiene que ver con los propios movimientos. La territorialización de sujetos colectivos abre las puertas a la creación de un mundo nuevo y diferente al capitalismo hegemónico. Y aquí viene la principal desconsideración de aquel período: lo que llamamos arraigo territorial implica la reapropiación de los medios de producción en manos de la burguesía y del estado. En las tierras donde los indígenas y campesinos cultivan colectivamente, en las periferias urbanas donde los pobres levantan sus barrios, se produjeron previamente las ocupaciones de espacios que pertenecieron a propietarios privados o eran tierras fiscales.

Lo importante en este punto es que el arraigo territorial de los movimientos se produce después de la toma/ocupación de la tierra, de forma organizada y a veces de modo capilar por una sumatoria de tomas familiares como sucede en muchas barriadas populares de las grandes ciudades. En ambos casos, aunque de modo más explícito en las tomas colectivas de tierras en las ciudades y campos, podemos observar lo que Marx denominaba como "expropiación de los expropiadores". En suma, se trata de la apropiación de la propiedad privada de los medios de producción en manos de la burguesía, que pasan a ser propiedad colectiva de las comunidades en lucha. Lejos de ser un detalle, este punto es el núcleo de la lucha anticapitalista, ya que no se puede derrotar al

sistema sin expropiar a la clase dominante, algo que fue sistemáticamente dejado de lado en las últimas décadas, en particular desde la caída del socialismo real y el triunfo del neoliberalismo.

La novedad que aportan los movimientos (en particular los zapatistas y los indígenas que recuperan tierras en manos de los hacendados, así como los campesinos sin tierra de Brasil) es que la expropiación de los propietarios privados se realiza de forma directa y sin mediar la toma del poder estatal, por lo que no es una medida centralizada dirigida por un poder revolucionario. Se produce de forma gradual y local, en relación a la fuerza que tengan en cierto momento los movimientos populares. En el Cauca, por ejemplo, desde que el proceso que llevó a la creación del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) en 1971, las tomas de tierras fueron permanentes a lo largo de varias décadas como parte de la lucha contra la *terrajería*, de modo que hoy puede decirse que los terratenientes como clase ya no existen, ni como fuerza económica ni como poder político. Aún viviendo bajo un sistema capitalista, en amplias zonas de nuestra América los pueblos organizados han producido cambios importantes en la propiedad de los medios de producción y en consecuencia en la realidad política.

No es el único caso, por cierto. Algunos movimientos sindicales y movimientos por la vivienda, han sido capaces de recuperar de los más diversos modos los medios de producción, en algunos casos de forma legal, ya sea a través de la compra de esos medios o de la adjudicación por el estado de los mismos.

Sin embargo, la recuperación de los medios de producción, en este caso la tierra y las fábricas, por sí sola no resuelve los problemas. Hace falta algo más: que la gestión de esos medios de producción sea realizada por el conjunto de los trabajadores y que estos se apropien del proceso de trabajo y del producto final del mismo. Eso nos indica que no todos los movimientos son igualmente anticapitalistas y que la propiedad en sí, no resuelve todos los problemas; pero que sin la propiedad, no se resuelve ninguno.

En América Latina tenemos millones de hectáreas en manos de movimientos, en particular tierra reapropiada. El Movimiento Sin Tierra (MST) de Brasil ha recuperado unas 25 millones de hectáreas de los hacendados. Una superficie equivalente a un 25 por ciento del tamaño

de Colombia. Una parte de esas tierras son cultivadas por los colectivos campesinos, en forma cooperativa, como propiedad colectiva o como propiedad familiar individual, pero siempre en espacios denominados "asentamientos", donde el colectivo campesino está organizado y toma las decisiones importantes. Pero hay también tierras recuperadas donde el colectivo se desorganizó o nunca estuvo conformado, de modo que cada familia cultiva lo que quiere y lo distribuye a su manera, sin existir reglas que involucren a todos, porque no existe el concepto de "asentamiento".

En los asentamientos del MST, el colectivo decide qué se cultiva en función de la calidad de las tierras, se ordena el territorio (desde la disposición de las viviendas y las parcelas familiares hasta los equipamientos colectivos como la escuela, los depósitos, comedores colectivos y lugares de reunión), se establecen formas cooperativas de trabajo por las cuales compran maquinaria de forma colectiva que se usa rotativamente, se debate la pedagogía a usar en la escuela del movimiento y las ventas de los productos se realizan en ferias propias o "ferias de reforma agraria".

También hay unas 400 fábricas en manos de sus obreros, más de 350 sólo en Argentina que es donde el movimiento es más consistente y amplio. Las fábricas y empresas, muchas de servicios como restaurantes, hoteles o lavanderías, han sido tomadas cuando el patrón decide cerrar la empresa porque no le resultan suficientes las ganancias y se dispone a dar la quiebra. Cuando se hacen cargo de la empresa, los trabajadores deciden en asamblea si mantienen la escala salarial del patrón o todos pasan a recibir el mismo salario (que es la decisión de la mayoría), acuerdan modificar la organización del trabajo y la distribución de las máquinas, eliminan a los capataces y controladores, se hacen cargo de la contabilidad porque los administrativos suelen abandonar estas iniciativas, y también de la venta y distribución de lo que fabrican. En algunos casos, crean redes propias de distribución en las que involucran a otros movimientos, o cuentan con el apoyo de algunos municipios que absorben una parte de la producción.

Pero hay también fábricas recuperadas que mantienen las jerarquías salariales, la división del trabajo, el control heredado de los patrones y producen para el mercado. En estos casos, aunque la propiedad o el

control de la empresa es de los trabajadores, al no haber cambios en el seno de la fábrica y predominar la continuidad, puede decirse que estamos ante una empresa capitalista similar a la que funcionaba con patrón. El hecho de que exista, o no, una asamblea de trabajadores que toma las decisiones, es un hecho que define ante qué tipo de relación social nos encontramos: si la jerárquica capitalista o una forma colectiva donde el poder de decisión lo tienen los trabajadores. Podemos estar así ante la paradoja de una propiedad colectiva pero con gestión jerárquica funcional al capitalismo.

Los movimientos también han incursionado en el control de medios de cambio, como el dinero y el crédito. Lo hacen con el objetivo de que las familias que integran el movimiento, o los colectivos de productores, tengan acceso a préstamos sin caer en las garras de la banca y las finanzas que les cobran intereses de usura. Los zapatistas tienen sus propios "bancos", el Movimiento de Comunidades Populares de Brasil cuenta con grupos de inversión colectiva que aportan dinero y reciben préstamos sin interés para poder construir sus viviendas o poner pequeños negocios, sin acudir a la banca. Pero estos "bancos" populares son administrados por la comunidad, que los controla de cerca, evitando que los gestores se autonomicen y decidan por su cuenta el destino del dinero de las familias.

2 ◇ La autonomía es más que una palabra

Inicialmente consideramos la autonomía de una manera muy general, como una declaración política de principios. Bastaba decir que un movimiento es autónomo, para creer que realmente lo era. En sus primeras etapas, las vertientes más radicales del movimiento piquetero argentino afirmaban su "independencia de partidos políticos, centrales sindicales e iglesias" (Zibechi, 2003). En las primeras declaraciones no se menciona al estado y aunque la autonomía no se reduce a la dimensión política, ya que se registró un debate sobre el papel de los emprendimientos productivos como posible base de la autonomía, no hubo una construcción sólida en esa dirección.

Con la distancia que permite el paso de una década y media, se pueden observador dos hechos: que el movimiento era más anti-partidos que anti-estado y que simplificamos el concepto de autonomía al reducirlo a su vertiente declarativa e ideológica.

La debilidad de la posición anti-estatal fue quedando clara a medida que los estados se reposicionaron con gobiernos progresistas y con partidos de izquierda, ya que muchos movimientos asumieron el apoyo "crítico" a esos gobiernos, a lo que consideraron como "gobiernos en disputa" en cuya relación de fuerzas los movimientos debían influir. La forma como la mayoría abrumadora de movimientos se plegaron a los gobiernos progresistas, revela debilidades intrínsecas en ellos.

Las excepciones fueron algunos movimientos bolivianos como la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB) y el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ) que protagonizaron la marcha en defensa del Territorio Indígena y Parque Natural Isiboro Sécure (TIPNIS) y les costó la división interna fomentada por el gobierno; la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) y movimientos sindicales ecuatorianos, que tienen dirigentes presos; la Central de Cooperativas de Servicios Sociales de Lara (CECOSESOLA) en Venezuela, que siempre fue autónoma en todos los sentidos; más los pequeños y nuevos movimientos en Brasil como el Movimento Passe Livre y el Movimiento Sin Techo (MTST), entre los más conocidos; los anti-mineros y las resistencias a la soja en Argentina (Paren de Fumigar, Madres de Barrio Ituzaingó, Asamblea de Malvinas Argentinas y la Unión de Asambleas Ciudadanas), así como pequeños grupos urbanos. En Uruguay se destacó desde los comienzos la Asamblea Permanente por el Agua y la Vida que consiguió frenar los proyectos de mega minería.

La importancia de construir autonomías integrales, sólo fue alumbrada al tener un mayor conocimiento del movimiento zapatista y de otros procesos como Cecosesola en Venezuela. La autonomía debe abarcar todos los aspectos, desde las ideas hasta la producción y la reproducción de la vida, lo que incluye en un lugar muy destacado la capacidad de asegurar la alimentación y la salud de quienes están involucrados en los movimientos y, en lo posible, de las comunidades en general. Es evidente que estamos ante desafíos enormes, particularmente complejos

en las ciudades donde la relación con la tierra y el agua son frágiles y siempre dependientes de empresas públicas o privadas.

Mientras campesinos e indígenas tienen una larga experiencia de autonomía alimentaria y tienen sus propias prácticas en salud, los sectores populares urbanos han sido despojados de esos saberes. De ahí la importancia de conocer las pocas prácticas de autonomía más o menos integral existentes en las grandes ciudades. Algunas comunas de Medellín consiguieron cierta autonomía en el suministro de agua, al igual que la Comunidad Habitacional Acapatzingo en el Distrito Federal de México; los vecinos de Potosí en Ciudad Bolívar tienen experiencia en los cultivos de quinua y muchos colectivos urbanos en todo el continente cuentan con huertas familiares y comunitarias donde cultivan alimentos y hierbas medicinales. Aún estamos muy lejos de poder hablar de autonomía integral en las ciudades, pero ya se comienzan a establecer alianzas entre pequeños productores cercanos a las ciudades y colectivos urbanos para la venta y el intercambio como sucede en Barquisimeto en la larga experiencia de Cecosesola.

La autonomía plena se construye en tiempos largos e incluye órganos de toma de decisiones, para impartir justicia, para administrar la vida cotidiana de los sectores populares en espacios propios. Este es el aspecto más complejo en la ciudad: ¿cómo poner en pie algo así como guardias indígenas en los barrios populares? Aún no lo sabemos, o bien las experiencia existentes son de breve duración y no permiten sacar conclusiones.

3 ◇ Cultura e identidad

En su momento aseguré que los movimientos en sus territorios revalorizan la cultura y reafirman la identidad de los pueblos y sectores sociales. Es cierto, pero sólo parcialmente. La cuestión es que no hay una cultura preparada para ser recuperada o una identidad ya formada para ser reafirmada. Lo que hacen los pueblos que luchan es crear nuevas culturas e identidades.

Los campesinos organizados como Movimiento Sin Tierra, crean una identidad "sin tierra", o sea de luchadores por la reforma agraria. La identidad "sin tierra" no existía, fue creada en la organización, la lucha por recuperar la tierra, en las múltiples reuniones y asambleas, en los trabajos de las comisiones de salud, educación, seguridad, cocina y otras que funcionan en los campamentos. Estos son agrupamientos de decenas y cientos de familias que se organizaron para ocupar una tierra y cuando son desalojados pasan a vivir en barracas de lona al costado de las carreteras, durante años. En esos espacios auto-organizados nace la identidad "sin tierra", que se va creando a contrapelo, en las adversidades, en las represiones, en las fiestas y en las misas colectivas. En los campamentos hay tiempo para actividades en las que se recrea la cultura campesina tradicional, pero en la cual se mezclan formas culturales de quienes proceden de las periferias urbanas y son hijos o nietos de campesinos.

Lo anterior vale para todos los movimientos. Ser zapatista es una construcción de tres décadas, que comienza en el período del silencio y la clandestinidad en los trabajos colectivos y en las reuniones secretas por las noches (entre 1984 y 1994). Hoy las y los jóvenes zapatistas asumen su identidad de manera natural, pero fue creada y recreada durante 30 años de organización y lucha. Una identidad y una cultura cambian a lo largo del tiempo, como sucede en todos los procesos colectivos. El papel de las mujeres y de los jóvenes se ha ido fortaleciendo gradualmente, así como el lugar que ocupan los caracoles y las juntas de buen gobierno, que recién tienen algo más de una década. El predominio (hacia afuera) del pasamontañas y las armas, fue cediendo paso al funcionamiento de las juntas de buen gobierno, las cooperativas, las clínicas, los trabajos colectivos y las radios. La construcción del mundo nuevo desplazó –en el imaginario del mundo no zapatista– al enfrentamiento militar.

Sería interesante poder reflexionar ante cada actor colectivo cómo se crean estas identidades y cómo se reproducen o se revierten, si llega el caso, por el abandono de la lucha o por la desorganización del movimiento. En el caso de los pueblos nasa y misak, sería interesante comparar la cultura y la identidad de la primera generación de luchadores que crearon el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), hombres y mujeres que sufrieron la *terrajería* y la vencieron; con la generación

posterior a la Constitución de 1991 que comenzó a participar en las instituciones estatales y a recibir subsidios de los gobiernos. Esta comparación se podría hacer también con la camada de jóvenes que está relevando a las anteriores generaciones desde la Minga de 2008 y que participa en el Congreso de los Pueblos. En los tres momentos, podemos observar diferencias en cuanto al tipo de trabajos, la formación, los lugares donde se mueven y los modos como lo hacen, las expectativas y el discurso que enarbolan.

Estamos ante la creación de culturas e identidades, en plural, porque en cada proceso aparecen formas diferentes, no hay homogeneidad ni puede haberla porque cada sector de la sociedad que se organiza tiene puntos de partida distintos y modos de caminar también diferentes. Lo común puede ser la tensión anticapitalista, pero ella se manifiesta de modos muy distintos en el campo que en las ciudades, entre campesinos indígenas o entre negros y sectores populares urbanos, entre las generaciones más jóvenes y las otras, entre varones y mujeres, y así. Por eso los mundos nuevos no pueden ser iguales entre sí.

4 ◇ Educación en movimiento

En el anterior ciclo de luchas los movimientos tomaron en sus manos la formación en base a criterios pedagógicos propios y en espacios creados por ellos, donde se formaron niños y niñas, adolescentes y adultos, en escuelas levantadas y sostenidas por los movimientos, a la vez que se crearon espacios de formación colectiva donde participaron dirigentes y militantes.

En el campo de la educación aparecieron dos orientaciones divergentes que, en cierto punto, se pueden tornar antagónicas y que representan las dos grandes vertientes de los movimientos antisistémicos en América Latina. Por un lado, el MST propone un lema que sintetiza su política: "Educación: nuestro derecho, deber del Estado". Por otro, para el EZLN la autonomía es el principio que guía toda su vida política y su proyecto educativo (Pinheiro, 2015). La mayoría de los movimientos oscilan entre ambas posiciones. El punto de divergencia

es el papel que cada quien le asigna al Estado en el proyecto de transformación de la sociedad.

Los procesos de creación de espacios educativos y de formación se siguen expandiendo. A mediados de la década de 2000, sobre los territorios y espacios del movimiento piquetero argentino surgieron los bachilleratos populares, y desde 2011 el potente del movimiento estudiantil en Chile redundó en la creación de unas 30 iniciativas de educación autónoma territorial, en las cuales los ex estudiantes tomaron en sus manos procesos de autoeducación colectiva dejando la demanda al estado en un segundo plano (Zibechi, 2016c).

Sin embargo, lo que está sucediendo va mucho más allá de la apropiación de la educación por los movimientos. Se trata de cambios fundamentales en los modos de comprender el mundo y de trasmitir los saberes, que rompen con las lógicas logocéntricas y estadocéntricas de entender la educación. En los últimos 15 años se han producido tres procesos simultáneos: la estatización y burocratización de la educación popular, que había jugado un papel determinante en la conformación de los movimientos; la emergencia de modos de aprender/trasmitir saberes con fuerte implicación en las culturas de los pueblos; y la autoeducación de comunidades enteras para formarse como sujetos revolucionarios o sujetos colectivos. Estos dos últimos procesos están influenciados por el sector de educadores populares que no se plegó a los estados.

1 · La *educación popular* sufrió un largo proceso de profesionalización desde el fin de las dictaduras, participando en espacios estatales como los municipios (Gohn, 2002). Con el advenimiento de gobiernos progresistas, se produjo la institucionalización en ministerios de prácticas de educación popular, a la vez que muchos educadores se profesionalizaron (Zibechi, 2010).

En el análisis de Gloria Gohn, se destaca la desaparición de la horizontalidad entre facilitadores y estudiantes de educación popular, la creación de relaciones asimétricas y de poder entre ambos, el énfasis en la formación de los educadores y la tendencia a vincularse con los alumnos como beneficiarios de programas sociales. El estado se convierte en el nuevo actor en la educación popular (EP) mientras las ONGs se especializan como agentes de programas y proyectos de EP, mientras

"los gobiernos dejan de ser el enemigo a ser combatido y pasan a destacar su papel público, como polo generador, financiador e impulsor de iniciativas sociales, en programas que buscan patrocinar acciones de inclusión social de los excluidos" (Gohn, 2002: 57).

La EP se convierte en un engranaje central de las políticas sociales para combatir la pobreza, donde las metodologías juegan un papel central, pero deja de ser un factor revulsivo del orden social para adoptar "prácticas más legalistas, para incluir, precaria y marginalmente, a los excluidos" (Gohn, 2002: 58).

Muchos educadores populares, sin embargo, siguieron fieles a los principios y los objetivos de la EP, vinculándose a procesos sociales de base, a organizaciones y movimientos y se mantuvieron como dinamizadores de los sectores populares, como el colectivo Pañuelos en Rebeldía de Argentina. De algún modo puede decirse que se mantuvieron en una cierta "marginalidad" política y material, en el empeño de que el movimiento social se convierta en el sujeto pedagógico, una auto-educación en movimiento, como señala el brasileño MST (Salete, 2000).

Desde otro lugar, la educación popular fue cuestionada por la emergencia de sujetos no occidentales como las comunidades andinas aymaras y quechuas, ya que sus metodologías entran en contradicción con saberes y cosmovisiones diferentes a las occidentales.

La intelectual aymara Silvia Rivera, con su apuesta por la historia oral, que desarrollaremos en otro capítulo, mostró alternativas a la investigación-acción-participante que no consigue desbordar el papel determinante que juega el investigador o educador, mostrando que la investigación en oralidad puede ser "un ejercicio colectivo de desalienación, tanto para el investigador como para su interlocutor" (Rivera, 1987: 11). Critica en particular cierto "paternalismo criollo" al atribuir a lo popular características que ese sector social no ha definido como tales, por lo que exige "sujetarse al control social de la colectividad" con la que se trabaja.

Es evidente que este conjunto de críticas pudieron emerger cuando nacieron sujetos colectivos lo suficientemente sólidos y vitales como para cuestionar todos los aspectos sobre los que reposa la sociedad opresora. El levantamiento del Inti Raymi en Ecuador (1990), el Ya

Basta zapatista (1994) y las luchas aymaras en Bolivia (2000-2005), abrieron las compuertas para que los saberes de los pueblos desbordaran los territorios étnicos y contaminaran las parcelas más inquietas de las sociedades.

2 · La irrupción de *pueblos indígenas* y más recientemente de *pueblos negros*, consiguió visibilizar formas de conocer imbricadas en sus culturas y modos de vida. Se trata de pueblos que ponen el acento no en la educación sino en una "pedagogía del aprendizaje", que se sustenta en "la estrategia de la visualización antes que la interacción verbal", como parte de "un proceso integral, colectivo-colaborativo, donde grupos humanos, la naturaleza y las deidades interactúan para producir los conocimientos" (Castillo, 2005: 69).

La forma como las madres quechuas trasmiten el tejido andino a sus hijas e hijos, a través del contacto físico-afectivo, desbordando la relación sujeto-objeto, educador-educando, donde el sujeto es quien aprende y no quien "enseña", abre las puertas a modos más integrales de trasmitir saberes que los hegemónicos en Occidente, desarticulando el concepto mismo de educación.

No se trata de pedagogías especiales, sino de relaciones entre las personas, y entre éstas y las plantas y los animales, que nos indican que los saberes no pertenecen a individuos sino a comunidades. Se aprende para vivir en comunidad y en comunión con todos los seres vivos, humanos y no humanos, no para tener un conocimiento especial que nos coloque por encima de otros y otras.

Entre los pueblos negros, como los consejos comunitarios del río Guajuí (Cauca, Colombia), la recuperación de prácticas culturales en torno a la medicina, la oralidad, el folclor, la gastronomía y la producción, contribuyó a fortalecer la identidad y la capacidad organizativa de las comunidades. Apelando a los sabios y ancianos pudieron agrupar y reproducir el arte de parteros, sobanderos, remedieros y curanderos en un diálogo de saberes intracomunitario, en los espacios de la vida cotidiana (Montaño, 2016).

En esa recuperación de saberes, la música y la danza afro juegan un papel central en el aprendizaje y en la transmisión de saberes, como la construcción y ejecución de instrumentos musicales como marimba, bombo, cununo y guasá. Son los modos como se trasmite la cultura

oral. Según Montaño, las músicas y las danzas, así como otras expresiones de la cultura afrocolombiana, son "el medio para lograr la sostenibilidad de los aprendizajes de una cultura de oralidad".

3 · Las *comunidades en resistencia* o comunidades de vida, se auto-educan para formar los sujetos colectivos de los cambios. Este proceso es muy notable entre las comunidades zapatistas y una parte de las comunidades mapuche en el sur de Chile. El sistema de educación zapatista está subordinado al proyecto político de las comunidades y municipios autónomos, las bases de apoyo y el EZLN.

Los docentes, "promotores y promotoras de educación", son elegidos, mantenidos, vigilados y evaluados por las asambleas de las comunidades y municipios autónomos, a la vez que cada municipio construye con los recursos propios y de la solidaridad, los edificios escolares y consigue materiales pedagógicos. Se trata de un docente comprometido con el proyecto político de las comunidades y de comunidades que se hacen cargo de todos los aspectos de la educación. Así, "los pueblos zapatistas han venido asumiendo el control de la gestión educativa, haciendo de la asamblea comunal, del concejo autónomo y de la coordinación de los promotores y de los comités de padres, los principales espacios de deliberación, decisión y de acción política en materia educativa" (Baronnet, 2011: 203).

Los zapatistas consiguen de ese modo apropiarse de todos los aspectos de la educación, desde los edificios hasta la pedagogía, en un proceso de construcción de una educación autónoma en la que, en última instancia, las decisiones las toman las familias que son bases de apoyo del EZLN, bajo la figura de "junta de padres de familia y abuelos de los alumnos, en la cual participan a veces los niños". En suma, las familias se encargan de mantener a los maestros y maestras (no con dinero sino con alimentos y cultivando colectivamente la milpa del promotor), a debatir y decidir colectivamente sobre las prácticas pedagógicas. Esto supone rechazar las escuelas, los programas y los docentes del estado. Incluso cuando llega un aporte solidario externo, las comunidades se reúnen para decidir si lo aceptan y, en caso de hacerlo, en qué lo aplicarán.

De ese modo, pueden trasmitir a los niños y niñas sus valores, sus modos de ver el mundo y el lugar que quieren ocupar en él, en base a

las cosmovisiones y culturas de los pueblos. No se limitaron a reformar la escuela estatal desde dentro, sino que optaron por construir "otra escuela" desde su cultura y su propio mundo. En ella la distancia entre alumnos y docentes es mínima, ambos trabajan juntos en la limpieza y el mantenimiento de la escuela, entre muchas otras tareas. De algún modo, esta escuela reproduce el mundo indio, pero no de modo mecánico sino potenciando su rebeldía y fortaleciendo su capacidad de resistencia frente al capitalismo. Por eso es un sistema educativo autónomo zapatista, en el cual las nuevas generaciones (la mitad de los zapatistas tienen menos de 20 años) se preparan para luchar contra el capitalismo y para autogobernarse como pueblos mientras construyen un mundo nuevo.

La larga experiencia de Cecosesola, en la que participan 20 mil personas que integran las cooperativas y 1.300 trabajadores asociados, es considerada como un proceso educativo permanente, que se realiza en más de 300 asambleas anuales sin educadores ni educandos. Consideran que la red de cooperativas es un conjunto de espacios de aprendizaje colectivo sin una dirección jerárquica. En sus propias palabras, es un proceso de transformación cultural anclado en las emociones compartidas que se retroalimentan mutuamente en las asambleas semanales, "un profundo proceso formativo que se nutre de la cotidianeidad" (Cecosesola, 2009: 6).

5 ◇ Las mujeres desbordan la cooptación

Ya nadie puede poner en duda el papel central de las mujeres en los movimientos, como sostenedoras de la organización y como argamasa de la vida colectiva. Cuando decimos mujeres incluimos también a los hijos e hijas, la familia extensa predominante en los sectores populares ordenada en clave femenina. A comienzos de la década de 2000 la cooptación y el control estatal de los movimientos de mujeres estaba en su apogeo, pero en los últimos años se registra un nuevo protagonismo femenino, en todos los espacios de la vida colectiva.

En primer lugar, observamos una impresionante ampliación del movimiento de mujeres, enfocado en gran medida contra los feminicidios,

consecuencia del poder que han adquirido las mujeres en la vida cotidiana y del modelo extractivo depredador que multiplica la violencia machista. Las masivas manifestaciones bajo el lema *Ni Una Menos*, que reunieron cientos de miles en las convocatorios de 2015 y 2016, así como las más de 60 mil mujeres que acudieron al 30° Encuentro Nacional de Mujeres en Mar del Plata (Argentina) y las 70 mil que estuvieron en el encuentro de Rosario en 2016, dan cuenta de la masividad que ha alcanzado el movimiento de mujeres en toda la región.

Los temas que proponen y debaten forman ya parte de la agenda política y mediática, aunque desde los gobiernos y las empresas están haciendo notables esfuerzos para cooptar al movimiento integrando sus demandas pero vaciadas de contenido. Esto es algo que sucede siempre que un movimiento se masifica. Lo notable en este caso, es que las demandas de las mujeres ya son parte de la vida cotidiana de las sociedades latinoamericanas.

La segunda dinámica se registra a escala local. Las mujeres han construido un lugar destacado, y de poder, en sus comunidades y en los movimientos sociales, no a través de cargos de alta visibilidad como los varones, sino que lo han hecho tomando en sus manos actividades tan importantes como la alimentación y la salud. En base a una reciente observación en la ciudad de Córdoba (Argentina), puedo afirmar que los movimientos territoriales que hacia 2000-2001 tenían un 60 por ciento de mujeres, hacia 2016 ellas son el 90 de las asambleas, y ya aparecen asambleas de mujeres en varias organizaciones de las periferias urbanas.

Como mujeres y madres se encargan de comedores populares y del cultivo de huertas, y como curadoras se han especializado como parteras, hueseras, yerberas y cultivadoras de plantas medicinales. En suma, se crecieron al asumir la reproducción, pero ya no a escala del hogar sino colectivamente con otras mujeres en espacios colectivos.

En este sentido, se puede decir que han politizado la reproducción al sacarla de la oscuridad del hogar y, al hacer visible esa sociedad doméstica, comenzaron a construir una política propia, comunitaria, anclada en los trabajos colectivos y en la defensa de los bienes comunes, que podemos denominar también "política en femenino" ya que es el ámbito de las mujeres (Gutiérrez, 2015). Estamos apenas en los primeros pasos

de las reflexiones sobre cómo sería la política que nace en los espacios de la reproducción; ya que la emancipación siempre se ha reflexionado desde los espacios de la producción y la resistencia a la acumulación de capital, o sea desde la explotación y la apropiación de plusvalor por la clase propietaria de los medios de producción.

En tercer lugar, cabe registrar los recorridos que en la última década realizó el feminismo, que se fue diversificando y enriqueciendo como feminismos comunitarios, feminismos negros, feminismos indios, populares y autónomos, además de feminismos anticoloniales o decoloniales, ecofeminismos y otras creaciones de las mujeres… y muchas prácticas feministas sin etiqueta.

Al parecer el feminismo ha hecho varios recorridos simultáneos. Por un lado, las feministas actuales ya no se reclutan exclusivamente entre clases medias blancas profesionales, como sucedió en la primera generación en las década de 1970 y 1980. Observamos el arraigo del feminismo en los sectores populares, en las barriadas periféricas, en las *favelas* y *quilombos* negros y en las comunidades indias, en los más diversos rincones aparecen feminismos que encarnan las culturas, identidades, valores y modos de cada sector social.

Por otro lado, el feminismo es no sólo más plebeyo sino más juvenil. Si en el primer feminismo predominaban mujeres en el entorno de los 30 años, ahora muchas no llegan a los 20, y las hay de 14 y 15 años. Ambos hechos, ser más juvenil y más plebeyo, hacen que el feminismo actual sea potencialmente más revulsivo, más combativo y antisistémico. Las diferencias entre movimiento feminista y movimiento de mujeres parecen estarse estrechando, a tal punto que es muy difícil diferenciarlos.

El panorama que observamos es que las mujeres han conseguido desbordar los mecanismos de cooptación e institucionalización del movimiento desde la Conferencia de Beijing. Silvia Federici establece un paralelismo entre el papel desempeñado por las Naciones Unidas ante el proceso de descolonización en la década de 1960, con su actitud hacia el movimiento feminista en la de 1980. Señala que "la intervención de la ONU limitó el potencial revolucionario de dichos movimientos, asegurando que sus agendas sociales se adapten a los objetivos del capital internacional", a la vez que la creación de un feminismo global "ha

despolitizado los movimientos de las mujeres, debilitando su preciada autonomía" (Federici, 2014: 87).

El desborde del control parece estar caminando de la mano del malestar existente entre los sectores populares, que se manifiesta en la reactivación del conflicto social y el desborde del control por los gobiernos progresistas. Después de 2010 comenzaron a activarse movimientos de mujeres en los cuales comenzó a tallar una nueva generación de jóvenes.

6 ◇ Dos dinámicas al interior de los movimientos

Creo que fue el principal error de apreciación cuando, en su momento, consideramos que "los movimientos actuales rehúyen el tipo de organización taylorista (jerarquizada, con división de tareas entre quienes dirigen y ejecutan)". Esta breve descripción no se ajusta a la realidad, ya que en los movimientos existen por lo menos dos grandes sectores o modos de relación entre sus miembros. Es cierto, como se afirmaba, que había una tendencia a la auto-organización territorial y a la construcción de autonomías, pero se sobreestimaba la horizontalidad como rasgo común de todos los movimientos.

En realidad lo que encontramos es una doble dinámica. Por un lado, comunidades de base, ya sea las tradicionales comunidades indígenas o negras, que en los procesos de resistencia suelen experimentar cambios importantes que redundan en su democratización y en la mayor participación de jóvenes y mujeres, pero también colectivos de base urbanos o campesinos más o menos estables y compactos. Estas unidades de base suelen tener horizontalidad en su funcionamiento, con escasas jerarquías y alguna rotación en las tareas, incluso en las tareas de dirección y representación.

Si observamos al zapatismo, al movimiento sin tierra, a los movimientos indígenas en general y también a grupos urbanos como los sin techo de Brasil y los piqueteros en Argentina (hoy habría que mirar hacia las villas y sus organizaciones), vemos que existen multitud de colectivos territorializados. Funcionan en base a asambleas donde se toman las

principales decisiones, permanecen largo tiempo en el mismo espacio físico del que se re-apropiaron, sus integrantes se conocen directamente y mantienen vínculos cara a cara. Este tipo de organizaciones son las bases sociales organizadas de los movimientos y juegan un papel importante en el proceso de cambios y también en su continuidad.

Pero existen otras estructuras más o menos formales que se encargan de otras tareas. En el caso del zapatismo es un ejército, el EZLN, integrado por militantes elegidos en las asambleas comunitarias y que se encarga de la protección de las comunidades ante enemigos externos, de la seguridad, de velar por la buena marcha del proceso colectivo. Algo similar, pero sin armas, sucede en otros movimientos como en el nasa-misak organizado en torno al Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) y la Asociación de Cabildos del Norte del Cauca (ACIN). En este caso, la Guardia Indígena es la encargada de la protección/educación en los resguardos donde las comunidades y cabildos le reconocen esa autoridad. Ambos casos son muy similares, aunque los procesos no son iguales.

En otros movimientos indígenas, como el mapuche de Chile, existen grupos de autodefensa no formales, o por lo menos no visibles desde fuera, que también se encargan de la defensa y de otras tareas asignadas por autoridades comunitarias. Las "rondas campesinas" del Perú, nacidas para la auto-defensa comunitaria frente a los ladrones de ganado, se han consolidado luego de cuatro décadas pero también se transformaron. En los últimos años, en Cajamarca (cuna del movimiento rondero) las antiguas rondas se convirtieron en Guardianes de las Lagunas que resisten a la mega-minería cuidando las lagunas de alta montaña que proveen el agua para los cultivos de los campesinos.

Entre los sin tierra, existe también una estructura de militantes centralizada y bien definida, que es la dinamizadora del conjunto del movimiento. Aunque no son elegidos por las asambleas de los campamentos y asentamientos, son aceptados como las personas encargadas de orientar e impulsar la movilización colectiva. En otros casos no existen prácticas y formas organizativas que diferencien de modo tan claro las tareas de autodefensa. En algunos casos, esas tareas las cumplen son los mismos equipos encargados de la formación política y orientación al conjunto del movimiento.

Estas dos dinámicas son bien complejas y los que participan en la segunda suelen estar organizados de forma jerárquica, como si fueran un partido o ejército, pero de algún modo subordinados al conjunto de comunidades que forman la base del movimiento. Entre ambas estructuras pueden surgir conflictos, roces o desavenencias, por los más diversos motivos. Cuando el EZLN lanzó los caracoles y las juntas de buen gobierno, espacios de decisión de los municipios autónomos y las comunidades en sus regiones, estaba dando un paso al costado para evitar inmiscuirse en temas de "civiles". Los consejos autónomos toman sus decisiones, pero la presencia de "militares" zapatistas complica, porque "la estructura militar del EZLN 'contaminaba' de alguna forma una tradición de democracia y autogobierno. El EZLN era, por así decirlo, uno de los elementos 'antidemocráticos' en una relación de democracia directa comunitaria" (EZLN, 2003a). Por eso, "quienes deciden participar en los gobiernos autónomos deben renunciar definitivamente a su cargo organizativo dentro del EZLN".

Lo expresaron de una manera muy clara, como queda dicho, pero además trazaron las tareas de cada quien con absoluta transparencia:

> Siguen siendo funciones exclusivas de gobierno de los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas: la impartición de justicia; la salud comunitaria; la educación; la vivienda; la tierra; el trabajo; la alimentación; el comercio; la información y la cultura; el tránsito local.
>
> El Comité Clandestino Revolucionario Indígena en cada zona vigilará el funcionamiento de las Juntas de Buen Gobierno para evitar actos de corrupción, intolerancia, arbitrariedades, injusticia y desviación del principio zapatista de "Mandar Obedeciendo" (EZLN, 2003b).

Lamentablemente no todos los movimientos han tenido la capacidad y la voluntad de trazar los límites entre ambas tareas y estructuras de forma tan nítida. En muchas ocasiones, sucede que la parte jerarquizada "invade" al conjunto del movimiento, creando problemas que en el peor de los casos suponen suplantar la voluntad de las comunidades por las decisiones de las direcciones. Se abre así un foso entre direc-

ciones y bases que a la larga debilita al movimiento, ya que lo hace depender de las cualidades éticas y la sagacidad política de los dirigentes, pero la sujeción de las bases a las jerarquías conduce inevitablemente a la despolitización y el desánimo.

En todo caso, reconocer que existen esas dos estructuras o niveles de organización es tan necesario como clarificador, ya que echa luz sobre cuestiones que son imprescindibles para el buen hacer de los movimientos.

7 ◇ Las formas de lucha

Con la distancia del tiempo, la afirmación de "formas auto-afirmativas de lucha" frente a "formas instrumentales", suena poco feliz, incompleta y algo vacía. Las segundas son las que utiliza el movimiento sindical, huelgas y paros para conseguir sus demandas. Las primeras serían las que encaran los movimientos territorializados que buscan, a través de acciones como la toma de tierras y la ocupación de espacios públicos, la reafirmación de su lugar o la reapropiación simbólica y material de la tierra o de otros medios de producción (aunque compañeras feministas proponen nombrarlos como "medios de existencia", lo que parece más adecuado).

En realidad, no hay movimientos que tengan repertorios de acción exclusivos y que hayan dejado de lado otros modos de hacer, sino que registramos una ampliación del mismo concepto de lucha, en el que caben tanto los modos tradicionales como otros realmente novedosos. El bloqueo simbólico del puerto internacional de Buenaventura por 130 lanchas de las comunidades afrocolombianas, "armados" con tambores y banderas amarillas, al ritmo de los cantos y la música ancestral, el 4 de junio de 2016 en el marco del paro nacional agrario, muestra cómo ambas formas de lucha se anudan hasta confundirse. En efecto, la movilización convocada por el Proceso de Comunidades Negras, reclamaba un pliego de demandas al gobierno y a la vez las cientos de personas que usaron esa forma de acción estaban auto-afirmándose como sujeto colectivo negro en lucha.

La ocupación y bloqueo de un puerto tan importante es una acción novedosa y audaz que buscaba impactar en un proceso de movilización campesina, indígena y negra en Colombia. Puede discutirse si el aspecto reivindicativo fue más o menos importante que la autoafirmación de la cultura negra comunitaria, que se expresó a través de la música y los cantos tradicionales, los modos de vestir y danzar mientras se protestaba.

Es evidente que las comunidades afrocolombianas protestan de modos distintos a como lo hacen los trabajadores sindicalizados o los indígenas. La lucha afro parece indisociable de las músicas y danzas. La lucha india suele apelar a los cortes de rutas y a la toma simbólica de ciudades. La lucha obrera realiza huelgas y manifestaciones. Ni los negros ni los indios pueden hacer paros como los obreros, aunque pueden "parar" bloqueando la circulación de mercancías. El asunto central es que todas las formas de lucha fueron utilizadas de forma simultánea durante el paro de la Cumbre Agraria en Colombia, ya que escenificó la confluencia de diversos actores sociales y étnicos (Zibechi, 2016b).

Por otro lado, los nuevos movimientos territorializados como el zapatismo y los sin tierra, entre muchos otros, suelen utilizar viejos métodos de lucha propios del movimiento obrero aunque los resignifican. Las marchas realizadas por el EZLN desde Chiapas hasta la ciudad de México y las caminatas del MST, consiguen recorrer amplias regiones haciendo conocer sus demandas a sectores sociales con los que no tenían contacto directo. En casos puntuales la mayor parte de los nuevos movimientos utilizan esta forma de lucha, como sucedió en Colombia con la Minga Social y Comunitaria de 2008 iniciada por indígenas nasa y misak, continuada con la incorporación de cortadores de caña afrocolombianos y campesinos, hasta la incorporación masiva de estudiantes y sectores populares al llegar a Bogotá.

Capítulo 2

De movimientos sociales a sociedades "otras" en movimiento

Para reflexionar lo que están haciendo los movimientos en esta nueva etapa, debemos repasar en primer lugar las principales acciones populares desde 2005, cuando se cierra el ciclo de luchas con la segunda guerra del gas en Bolivia y el triunfo electoral de Evo Morales. El aspecto principal es el reposicionamiento del estado en todos los países, tanto los que cuentan con gobiernos progresistas como los que tienen gobiernos conservadores. Lo que cambia son los modos de ese reposicionamiento, ya que bajo los gobiernos de derecha suele estar pautado por la violencia, mientras en gobiernos de la izquierda la violencia estatal tiende a ser menor y las políticas sociales ocupan un papel relevante.

Un seguimiento de esas resistencias nos dará pistas sobre lo que está sucediendo a contracorriente del avance de las derechas y el retroceso de las izquierdas en el escenario electoral. Como veremos en el cuadro siguiente, a partir de 2005 aparecen nuevos actores, a la vez que otros se dispersan. El cuadro de fondo es la consolidación del modelo de sociedad extractiva, que supone la re-colonización de territorios y pueblos, y excluye a una parte considerable de la población, en particular indios, negros, mestizos, campesinos y sectores populares urbanos, que en adelante abreviaré bajo el nombre "los de abajo".

Movimientos como el piquetero de Argentina, que jugaron un papel importante en el ciclo de luchas anterior, ahora no tienen un lugar destacado o simplemente se han dispersado, mientras los sin tierra de

Brasil dejaron de impactar en la agenda política. Otros como el movimiento mapuche y el zapatismo se han reconfigurado o profundizado sus modos, mientras ganan terreno las acciones colectivas que resisten el modelo extractivo, en particular la minería a cielo abierto y los monocultivos de soja. Esta profunda reconfiguración del mapa de las resistencias muestra que por el momento no hay actores de alcance nacional (salvo excepciones como el zapatismo) como los hubo en el período anterior, aunque en ocasiones las acciones locales consiguen repercusiones nacionales y globales.

Principales resistencias posteriores a 2005

SUCESO	PAÍS	AÑO	CARACTERÍSTICAS
EZLN Sexta y La Otra	México	2005	Sexta Declaración Selva Lacandona
Comuna Oaxaca	México	2006	Indígena y popular urbano/Mujeres
Minga por la Vida	Colombia	2008	Indígena, negra y popular
Baguazo	Perú	2009	Levantamiento indígena amazónico
Gasolinazo	Bolivia	2010	Semi-levantamiento popular
Parque Indoamericano	Argentina	2010	Sectores populares urbanos por vivienda
Huelgas mapuche	Chile	2010	Huelga de hambre por libertad presos
Lucha por educación	Chile	2011	Secundarios y sectores populares
Marcha TIPNIS	Bolivia	2011	Indígenas con apoyo urbano
Cherán	México	2011	Indígenas urbanos contra mafias
Resistencia Conga	Perú	2012	Estado de sitio por mina en Cajamarca
Jornadas Junio	Brasil	2013	20 millones en calles de 353 ciudades
Paro Agrario	Colombia	2013	Campesinos, camioneros, estudiantes
Acampe Malvinas Arg.	Argentina	2013	Campamento y lucha contra Monsanto
Ayotzinapa	México	2014	Amplio movimiento por la vida
Ni Una Menos	Argentina	2015	300 mil en Buenos Aires. Chile/Uruguay

El cuadro es incompleto; un listado de todas las luchas y resistencias sería demasiado extenso, si no imposible. Algunos procesos colectivos, como la resistencia a la minera Conga en Perú, fueron colocados como marcador para llamar la atención sobre las múltiples resistencias en todo el país a la megaminería transnacional, mientras la resistencia en la región de Celendín (Cajamarca) sigue siendo importante luego de los combates de 2012. En general, los hechos de resistencia destacados remiten a vastos proceso semi-subterráneos que sólo ocasionalmente provocan grandes movilizaciones.

Luego de hacer este breve repaso descriptivo, parece necesario destacar algunas características de los movimientos en este nuevo período. Voy a definir de modo breve y esquemático lo que considero son los rasgos más importantes, sin volver a repetir los puntos destacados en el capítulo 1, pero recordando que la territorialización sigue siendo un aspecto fundamental. Esta nueva fase de los movimientos coincide (y responde) a la hegemonía extractivista, que implica el enfrentamiento entre dos lógicas: la colonial-extractiva y la anti-colonial y anti-patriarcal, que se entrelazan en sus lógicas anticapitalistas.

El primer aspecto es que los movimientos *resisten* y *crean* a la vez. Este es probablemente el rasgo principal en el período actual. El hecho de que resisten es evidente y no necesita mayor explicación ya que es la dinámica de todos los movimientos de todos los tiempos. Pero ante nosotros está sucediendo algo muy particular: los de abajo no tienen un lugar en las sociedades extractivas; no un lugar de dignidad sino de subordinación. Por eso necesitan, aquí y ahora, crear espacios en los que puedan sentirse seguros, donde se sientan protegidos, espacios-refugios en los que puedan "respirar" que en lo posible deben funcionar en territorios auto-controlados y defendidos por ellos y ellas.

Es la misma razón por la cual las mujeres crean grupos de mujeres, en los que no pueden entrar varones. En contra de lo que se piensa en el mundo masculino, no lo hacen por una cuestión ideológica o por resentimiento, sino porque allí pueden hablar de los temas que les interesan, se sienten a gusto entre hermanas, nadie les va a reprochar que están diciendo tonterías o que no abordan los temas importantes. Seguridad material y simbólica en espacio-tiempos auto-controlados.

En esos espacios pueden crear relaciones que no reproducen el mundo hegemónico, jerárquico, patriarcal, colonial y capitalista. Pueden, pero no necesariamente lo harán, salvo que realicen un trabajo en esa dirección, que consiste en desmontar las relaciones verticales y abrirse a relaciones de reciprocidad y complementariedad. Pueden también establecer otra relación con la naturaleza, la tierra y el agua, con los demás seres humanos y no humanos.

Es lo que está sucediendo en muchos espacios donde la educación y la salud no funcionan con la lógica del mercado sino para potenciar a las personas y a los pueblos. Donde se cuida la naturaleza y hay tiempos para las místicas, las danzas y las músicas. Es la práctica cotidiana de los sin tierra y de los zapatistas, pero también de movimientos urbanos que controlan espacios como la Comunidad Acapatzingo (Ciudad de México) y de otros colectivos que realizan por lo menos alguna actividad a contracorriente del sistema.

Este "mundo otro" no existe como un todo, salvo en el caso del zapatismo, donde cientos de comunidades agrupadas en más de 30 municipios autónomos en cinco regiones, cuentan con toda la gama de actividades que conforman el mundo nuevo: desde escuelas y clínicas hasta cultivos sin agroquímicos y órganos de poder, justicia y defensa del territorio autónomo. Pero lo más común es que los movimientos realicen alguna de las múltiples prácticas necesarias para sostener la vida. La mayoría han dado prioridad a la educación y la formación, instalan salas de salud y algunas veces cuentan con iniciativas productivas. Son como hilos sueltos de un enorme telar que los pueblos están empezando a tejer, mientras los estados y el capital los destejen de muchos otros modos, a través de políticas asistenciales, por la instalación de empresas extractivas en sus territorios o por la represión estatal o paraestatal.

Los cinco mil pobladores del barrio autogestionado Acapatzingo son autónomos en cuanto al servicio de agua ya que almacenan el agua de lluvia, tienen pozos propios y el servicio estatal, pero no tienen autonomía alimentaria aunque ya tienen dos huertas, además de escuela, puesto de salud y radio comunitaria. Caminan hacia la autonomía más completa y van abarcando nuevas áreas, pero aún están lejos de conformar un "mundo otro" con todas las características que debe contemplar.

Quiero decir que ese "mundo otro" no existe, pero existe a la vez en la forma de prácticas más o menos extensas y permanentes. Estas prácticas tienen en ocasiones sus propias "instituciones no estatales", como las juntas de buen gobierno en Chiapas, los cabildos en el Cauca, las "fogatas" en Cherán o las barricadas en Oaxaca (durante seis meses de 2006), las asambleas en las fábricas recuperadas y las más diversas formas de tomar decisiones y hacerlas cumplir en muchos territorios. Decir "instituciones" suena algo hueco, porque en realidad es el sentido común comunitario lo que se pone en juego en ese tipo de organizaciones.

El segundo rasgo a destacar es la doble centralidad de la *comunidad* y la *reproducción* que coloca a las familias –que giran en torno a las mujeres– en el centro de los movimientos. La comunidad es la forma política que asumen los pueblos para resistir y, al hacerlo, cambian el mundo al cambiar el lugar que ellas ocupan en él. Las comunidades no preexisten como prácticas colectivas, son producto de la lucha y la resistencia. En el proceso de resistir, de ponerse de pie como sujetos colectivos, los pueblos crean/re-crean formas de relacionarse que llamamos comunidades. En este punto el concepto de clase de E.P. Thompson nos sirve de referencia: la clase es producto de la lucha, no preexiste como si fueran dos boxeadores que se enfrentan (Thompson, 1989).

En América Latina podemos afirmar que en el último medio siglo las luchas de los pueblos han contribuido a la creación de multitud de comunidades, entre indios, negros, mestizos, pobres de la ciudad y del campo. En Cherán por ejemplo, cuando los habitantes de esa pequeña ciudad de población p'urhépecha se levantaron para defenderse de las mafias que habían talado el 80 por ciento de sus montes comunales, lo hicieron afirmando la autodefensa del territorio y retornando a sistemas de organización tradicionales p'urhépechas:

> En la madrugada del 15 de abril de 2011 un grupo de mujeres y jóvenes decidieron enfrentar a los delincuentes armados y expulsarlos definitivamente del territorio. La comunidad recuerda este día como el momento en que se dijo ¡Basta! Y se abanderó un movimiento social autodefensivo por la seguridad, la justicia y la reconstitución del territorio. Este movimiento progresó hasta la instalación del Consejo Mayor de Gobierno electo siguiendo usos

y costumbres tradicionales y retomando formas de organización comunitaria.

Los acuerdos a los que se llegaron los primeros días del movimiento suponen estrategias de sobrevivencia: primero, se pidió que ningún comunero salga del territorio a menos que sea un asunto de urgencia y bajo su propio riesgo; segundo, se instalaron barricadas o fogatas como puntos de revisión y vigilancia en la periferia y entradas estratégicas de la comunidad; tercero, se pidió a todos los habitantes que se concentren en las esquinas de la comunidad con la finalidad de prender fogatas y mantenerse en estado de alerta. El último acuerdo estipulado tenía que ver con señales de comunicación a través de petardos para indicar calma o movilización; además se autoimpuso una ley seca entre los habitantes de la comunidad asegurando que todos estuvieran en condiciones de reaccionar inmediatamente en caso de que hubiese represalias contra los comuneros. De esta manera, las fogatas se instalaron en los entrecruces viales como una estrategia de resistencia y protección. Se conformaron siguiendo los acuerdos iniciales y funcionaron de manera espontánea, los vecinos llevaron utensilios de cocina, mesas, sillas, bancos improvisados, elementos para construir un altar religioso, un techo de lona o teja sencilla y algunas tablas que sirvieron para delimitar el espacio de la fogata.

La participación de las mujeres, desde el nacimiento de las fogatas, fue indispensable para el cuidado del fuego y del alimento. Pero además ellas ejercieron el fortalecimiento espiritual por medio de oraciones y ayudaron a resguardar a los menores. También generaron propuestas para el movimiento. Al estar encendida día y noche, la fogata se convirtió en el espacio natural para que los niños se acercaran a comer, jugar, participar y discutir con sus padres y familiares, la situación que se estaba viviendo (Velázquez y Lepe, 2013: 63).

Esta extensa descripción condensa tres aspectos del movimiento: su carácter comunitario (retoman formas de organización comunitaria), el papel central de las mujeres (y los jóvenes) y el énfasis en la reproducción. Son tres aspectos anudados en la vida cotidiana, cuyo primer

paso es la territorialización del movimiento a través de las fogatas, o la apropiación del espacio. Lo que vemos es que la trilogía comunidad-reproducción-mujeres es imposible de desanudar o separar. El movimiento reconstruye el territorio a través de más de 240 fogatas en los cuatro barrios que componen Cherán, que son elementos de control territorial por comunidades reconstruidas en torno al fuego. A la vez, las fogatas son espacios comunitarios y femeninos, en un doble sentido: es en torno al fuego-fogón que se reúne y se mantiene reunida la comunidad y en esos fogones los vecinos se encuentran entre iguales, cocinan y comen juntos, comparten el tiempo con los niños y las niñas en un espacio familiar-comunitario que, de modo natural, es el espacio de las mujeres. Aunque participan varones, ese espacio es femenino en el sentido profundo: contiene, abraza, incluye.

El tercer rasgo consiste en la masificación del papel de *las mujeres* y *los jóvenes*. Esto es diferente a decir que las mujeres y los jóvenes juegan un papel relevante en los movimientos, como aseguramos hace quince años. Este aspecto es la continuación natural del anterior. Por ser movimientos comunitarios centrados en la reproducción, las mujeres y sus hijos ocupan un lugar destacado. De ese modo los movimientos se convierten en anti-patriarcales. Este perfil no se deriva mecánicamente de la presencia masiva de las mujeres y los jóvenes, sino que está anclado en la importancia que tienen los trabajos colectivos o comunales que son uno de los modos como la comunidad controla la reproducción de la vida cotidiana (Tzul, 2015).

La socióloga maya k´iche´ Gladys Tzul, asegura que en la sociedad basada en los trabajos comunales no hay separación entre el ámbito de la sociedad doméstica, que organiza la reproducción, y la sociedad política, que organiza la vida pública, sino que ambas se sustentan y alimentan mutuamente. El ámbito político no se subordina al doméstico, como sucede en la sociedad clasista occidental, ya que en las comunidades rige la complementariedad entre los dos ámbitos a través del gobierno comunal. "El gobierno comunal indígena es la organización política para garantizar la reproducción de la vida en las comunidades, donde el k´ax k´ol (trabajo comunal) es el piso fundamental donde descansan y se producen esos sistemas de gobierno comunal y donde se juega la participación plena de todos y todas" (Tzul, 2015: 133).

Los trabajos colectivos/comunales permiten reproducir no sólo los bienes materiales sino la comunidad como tal, desde la asamblea y la fiesta hasta la contención del dolor a través de los duelos, los entierros, la repatriación de migrantes; permiten coordinar alianzas con otras comunidades a nivel nacional o internacional, y las luchas de resistencia que también aseguran la reproducción de la vida comunal. Pero Tzul observa un aspecto que resulta central en la resistencia al patriarcado: mediante el trabajo comunal se resuelven y acotan los problemas que genera la herencia de la tierra a través del apellido paterno, que excluye a las mujeres. Su experiencia comunitaria le permite asegurar que "hombres y mujeres que vengan de otras comunidades y no pertenezcan a las alianzas de parentesco van produciendo su incorporación paulatinamente, mientras realicen k´ax k´ol" (Tzul, 2015: 137).

Las comunidades existen porque funcionan los trabajos colectivos que son los que producen la vida comunal, y son también lo que permite a las mujeres desbordar o erosionar lo que las relaciones de parentesco patriarcales cierran o clausuran. Los trabajos colectivos son relaciones sociales, los modos como las comunidades se reproducen como relaciones sociales heterogéneas respecto a las hegemónicas, creando y sosteniendo lo común.

Por eso el papel de las mujeres, y de los jóvenes, es tan importante y va mucho más allá de una cuestión cuantitativa. La reproducción es más potente que la producción: es el ámbito del vínculo fuerte entre los seres humanos y con la naturaleza, la reproducción es lo que nos puede salvar de la destrucción que provoca el capitalismo. En el ámbito de la reproducción, quien participa en los trabajos colectivos tiene la posibilidad de neutralizar la opresión patriarcal de la herencia patrilineal.

En cuarto lugar, observamos la afirmación de los *pueblos negros y pueblos indígenas de tierras bajas* como actores de primera línea, pero siguiendo pautas propias, parcialmente distintas a los caminos que recorrieron los pueblos indígenas, los campesinos y sectores populares. El protagonismo negro es visible sobre todo en Colombia y Brasil. En ambos casos las organizaciones de afrodescendientes se remontan a varias décadas atrás, pero en la última década han mostrado un fuerte activismo.

El Proceso de Comunidades Negras (PCN) es una red 120 organizaciones étnico-territoriales –entre consejos comunitarios y organizaciones de base– que se articulan desde la década de 1990 con fuerte presencia en el Pacífico. Luchan por el territorio como un derecho cultural y por la titulación colectiva de la tierra. El PCN está organizado en palenques regionales y su máxima autoridad es la Asamblea seguida del Consejo Nacional de Palenques.

Una de las organizaciones negras regionales es Cococauca (Coordinación de Consejos Comunitarios y Organizaciones de Base del Pueblo negro de la Costa Pacífica de Cauca), que está integrada por nueve consejos comunitarios y cuatro organizaciones de base. Los consejos son un "poder propio", un poder local o autoridad étnica producto de un largo proceso organizativo étnico-territorial, que les ha permitido conseguir la titulación colectiva del territorio y ejercer la autoridad sobre el mismo en base a su cosmología y cultura. En ese sentido, el docente Ricardo Montaño asegura que "hoy el negro ya no es un campesino sino que es un negro con un territorio"[3].

Las comunidades negras sufrieron de forma muy particular el conflicto armado, siendo afrocolombianos un tercio de los casi siete millones de desplazados. También sufren el extractivismo minero con mucha intensidad. En 2008, 10 mil cortadores de caña agrupados en Sinalcorteros realizaron una larga huelga contra las condiciones laborales y exigiendo mayor pago por la caña cortada a destajo, ocupando ocho ingenios de Valle del Cauca. Los cortadores ganaban poco más del salario mínimo, pagando de su bolsillo la seguridad social, las herramientas, la ropa de trabajo y el transporte hasta el cañaveral. Los accidentes laborales incapacitan a 200 corteros cada año.

Mientras los afrocolombianos luchaban en los ingenios comenzó la Minga de los Pueblos que retomó el Mandato Indígena de 2004 que rechazó el TLC con Estados Unidos y otras medidas del gobierno de Álvaro Uribe. La Minga fue protagonizada por unos 10 mil indígenas, sobre todo nasas organizados en el CRIC (Consejo Regional Indígena del Cauca) y en la ACIN (Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca), pero en su marcha hacia Cali y luego a Bogotá se sumaron los cortadores de caña, un hecho inédito en la historia de ambos pue-

3 Interacambio con Ricardo Montaño, 15/11/2016.

blos. “Todos somos corteros, todos somos indígenas”, podía leerse un comunicado de ACIN[4].

La movilización negra en Colombia se ha hecho sentir desde 2008 y muy en particular desde su integración en la Cumbre Agraria surgida del paro de 2013 que fraguó una alianza entre campesinos, indígenas, afrocolombianos, docentes, estudiantes, productores de café y camioneros, entre los más destacados actores. En 2016 un nuevo paro agrario en el marco de las negociaciones de paz con la guerrilla de las FARC, permitió comprobar el crecimiento del activismo negro a través de acciones propias como el bloqueo del puerto de Buenaventura (Pacífico), para impedir la entrada y salida de mercancías, en una acción tan simbólica como audaz.

En Brasil, desde mediados de la década de 2000 comenzó a tallar un nuevo movimiento negro, más juvenil y femenino, más autónomo y combativo. Primero fueron las Madres de Mayo, la respuesta de las mujeres de la periferia de São Paulo al asesinato de 500 jóvenes pobres entre el 12 y el 20 mayo de 2006 por la Policía Militar en venganza por los ataques del cartel Primer Comando de la Capital (PCC) a las comisarías y vehículos policiales. Madres de Mayo (Maes de Maio) agrupa a mujeres de varios estados y se mantiene como una pequeña y activa organización de denuncia y apoyo a las víctimas de la represión junto a ONGs y grupos que trabajan entre jóvenes negros pobres que habitan en las *favelas* de Brasil.

La muerte violenta de negros creció casi un 40 por ciento desde 2003, cuando Lula llegó al gobierno, mientras la muerte violenta de blancos cayó un 25 por ciento. En las *favelas* y periferias urbanas de Brasil han nacido decenas de colectivos, en particular desde el potente movimiento de junio de 2013, que representan una nueva generación de militantes, muchos de ellos formados en colegios secundarios y universidades, con fuerte protagonismo de mujeres jóvenes. Uno de los más significativos se llama Ocupa Alemão, en el complejo de favelas de Maré (Rio de Janeiro).

Rechazan la forma paternalista como las izquierdas se relacionan con las *favelas* y no escatiman críticas a las ONGs. Realizan actividades cul-

4 En http://www.redcolombia.org/index.php/regiones/sur-occidente/cauca/ 341-todos-somos-corteros-todos-somos-indnas.html

turales, recreativas y económicas, difunden la histórica resistencia cultural y política del pueblo negro y se consideran herederos del quilombo y el palenque a los que consideran ejemplos de autonomía política y económica.

La campaña "Reaja ou Seja Morta, Reaja ou Seja Morto" nació en Bahia en 2005 y organiza todos los años la Marcha Contra el Genocidio del Pueblo Negro. Es probablemente la creación más importante del movimiento negro por su potente rechazo a la cooptación y al estado, por sus modos autónomos y por su radicalidad. Se articula con otros colectivos en todo el país y con movimientos de mujeres negras que se han expandido en los últimos años, en parte por las dinámicas propias, pero también favorecidos por políticas sociales inclusivas de los gobiernos de PT. La lucha del pueblo negro brasileño está representada en múltiples luchas: desde la Madres de Mayo hasta el Movimiento de Trabajadores Sin Techo (MTST), desde los colectivos que nacen en las favelas hasta los más diversos grupos de mujeres negras.

Los indígenas de tierras bajas enseñaron toda su potencia en el levantamiento de Baguá, en la selva amazónica peruana (2009) y en la marcha en defensa del TIPNIS en Bolivia (2011). Fueron dos acciones de resistencia al avance del extractivismo ancladas en las comunidades locales pero que tuvieron una amplia repercusión nacional e internacional. Los indígenas de tierras bajas consiguieron que sus demandas fueran asumidas por amplios sectores de la población y se instalaron durante un tiempo en el centro del escenario político consiguiendo solidaridad de sectores urbanos.

Ocho años después del enfrentamiento armado entre wampis y policías en Baguá, que tuvo un saldo de cientos de muertos y desaparecidos entre indígenas y policías, 300 representantes de 85 comunidades wampis instalaron su autogobierno autónomo como forma de defender 1,3 millones de hectáreas de bosques de las multinacionales extractivas. Eligieron el primer presidente del gobierno territorial autónomo y a los 80 miembros de su parlamento. Meses antes, 120 representantes de las comunidades cercanas a los ríos Morona y Santiago aprobaron el Estatuto Autonómico del Gobierno Territorial de la Nación Wampis, designaron una comisión para la constitución del gobierno y aprobaron el proyecto de corredor biológico en su territorio.

Como señaló en ese momento el dirigente quechua Hugo Blanco, estamos ante un viraje en el modo de actuación de los movimientos peruanos, pero para los wampis parece el corolario de un largo camino iniciado en la década 1970 que ahora desemboca en el autogobierno.

Otros pueblos de tierras bajas están jugando un papel importante en la resistencia al modelo extractivo, en sus más variadas formas. La lucha contra la mega-represa de Belo Monte en Brasil, es una de las más importantes resistencias en ese país que se activó desde que comenzó la construcción de la obra pero tiene ya cuatro décadas de historia. La resistencia a la represa articuló pueblos indígenas, pobladores de las riberas del río Xingú y movimientos sociales, que realizaron una de las críticas más radicales al desarrollismo. Belo Monte es probablemente la peor herencia que dejan los gobiernos del PT, tanto en el aspecto ambiental como en relación a la ofensa que recibieron los pueblos que nunca fueron escuchados por las autoridades.

Uno de los casos más interesantes es el de los pueblos de tierras bajas de Bolivia que "se han convertido en el núcleo más permanente de resistencia a los proyectos de expansión de un capitalismo extractivista y depredador en el país y al desmontaje de lo que de estado plurinacional entró en la constitución" (Tapia, 2013: 103). Son más de 30 pueblos y culturas que desde la década de 1980 comenzaron a unificarse en asambleas interétnicas regionales y luego en la CIDOB, creada en 1982. Comenzaron con la reconstitución de sus territorios concebidos como los espacios productivos en los procesos de producción y reproducción social, pero también como los espacios del autogobierno de cada cultura para proponer, desde esa experiencia, una asamblea constituyente que reclama "igualdad entre diferentes pueblos y culturas y no sólo igualdad jurídica" en el estado (Tapia, 2013: 96).

Los pueblos de tierras bajas han hecho posible pensar un horizonte pluricultural en Bolivia. Como "minoría plural consistente" (Tapia, 2013), porque contienen a la vez diversidad y pluralismo, han jugado un papel decisivo en la Marcha en Defensa del TIPNIS entre agosto y octubre de 2011, que ha sido la mayor movilización nacional en defensa de los territorios indígenas y se convirtió en referente nacional para la articulación de fuerzas democráticas. En varios países los pueblos de tierras bajas han mostrado su capacidad para convertirse en centros de

resistencia a la expansión capitalista y para articularse con otros movimientos para convertirse en actores nacionales. En palabras de Tapia, se han vuelto "el núcleo de resistencia moral y también se podría decir que en el núcleo de articulación de dirección intelectual, en el sentido que encarnan la idea y el proyecto político de la defensa de territorios indígenas, de su soberanía y sus formas de autogobierno" (Tapia, 2013: 105).

En quinto lugar, los pueblos organizados crean *poderes propios*, justicia propia, y sobre todo formas propias de defensa o autodefensa. Contamos con un conjunto muy amplio de experiencias colectivas de autodefensa, tanto rural como urbana, en todo el continente. En algunos momentos ese modo de defensa se ha convertido en sentido común de los pueblos y movimientos. Entre las más conocidas está el EZLN, la Guardia Indígena nasa-misak del Cauca colombiano, la Policía Comunitaria de Guerrero y las rondas campesinas del Perú. Todas ellas tienen décadas de haber sido formadas y han mostrado la capacidad de esos pueblos de defenderse por sí mismos, sin acudir al estado ni permitir que se inmiscuya en sus territorios.

En general, son formas de autodefensa y de poder creadas por las comunidades, inicialmente indígenas pero también campesinas y urbanas. No se limitan a la defensa frente a las agresiones del afuera sino que imparten justicia y ordenan el territorio, juegan un papel educativo y de fortalecimiento de las comunidades y las estructuras y bases materiales de los pueblos que resisten. En muchos casos defienden a las comunidades de la minería, como sucede con las rondas campesinas de Cajamarca para proteger las nacientes de los ríos de la contaminación que dejan las multinacionales.

El proceso de la Policía Comunitaria de Guerrero merece algunas reflexiones. La Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias-Policía Comunitaria (CRAC-PC) nace en 1995 en contextos indígenas para defenderse de la criminalidad. La conforman inicialmente 28 comunidades que consiguen reducir los índices delictivos en un 90 al 95 por ciento (Fini, 2016). Al principio entregaban a los delincuentes al Ministerio Público pero al ver que eran liberados en horas, una asamblea regional decidió en 1998 crear la Casas de Justicia donde el acusado puede defenderse en su lengua, sin pagar abogados ni multas, ya

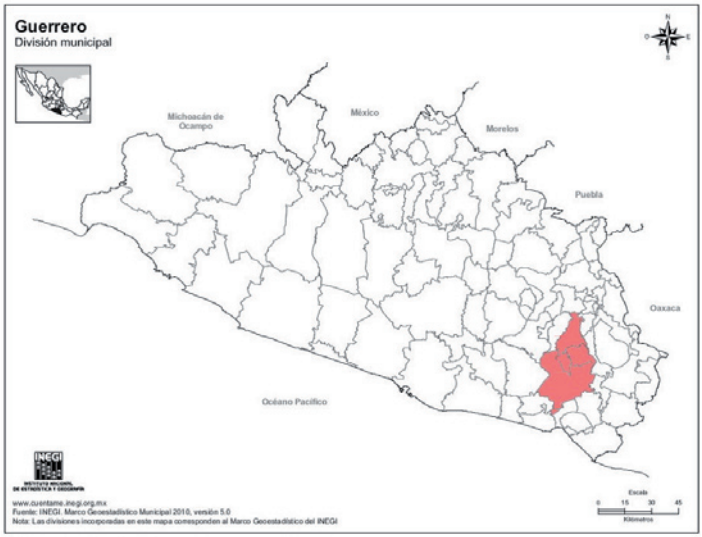
que la justicia comunitaria busca la "reeducación" del condenado y en el juicio se busca llegar a acuerdos y conciliar las partes, involucrando familiares y autoridades de las comunidades.

La "reeducación" del culpable consiste en trabajar sirviendo a la comunidad porque esta justicia no tiene carácter punitivo sino que busca la transformación del individuo bajo supervisión y seguimiento de las comunidades. La máxima autoridad de la CRAC-PC es la asamblea abierta a las localidades pertenecientes a la Policía Comunitaria previo acuerdo de las asambleas de las comunidades. Las asambleas "nombran los coordinadores y comandantes, así como pueden destituirlos si son acusados de no cumplir con su deber; además, se toman decisiones relacionadas con la impartición de justicia en casos difíciles y delicados, o con asuntos importantes que atañen a la organización" (Fini, 2016). La CRAC-PC nunca ha generado una estructura de mando vertical y centralizada, mostrando que funcionan como poderes diferentes a los estatales que nombramos como autoridades comunitarias, o poderes no-estatales.

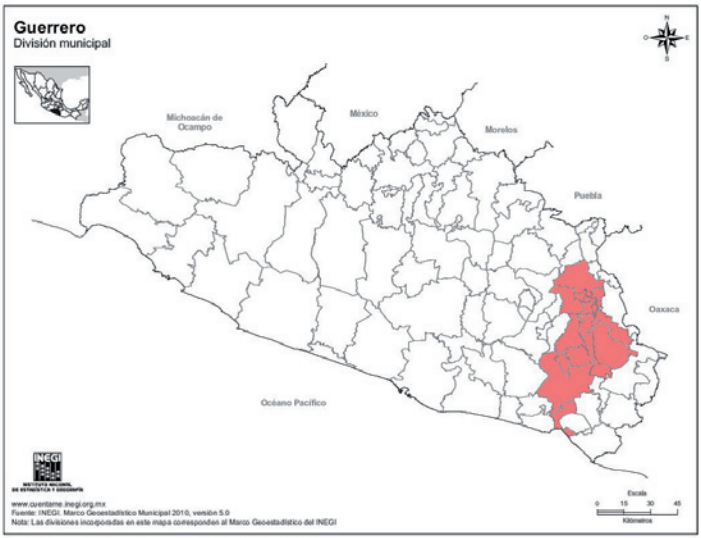
A partir de 2011 la experiencia de la Policía Comunitaria se expandió notablemente en el estado de Guerrero y en el conjunto del país, al profundizarse la violencia estatal y del narcotráfico contra los pueblos y la deslegitimación de los aparatos estatales. En 2013 se produce un enorme salto que hizo que los grupos de autodefensa estuvieran presentes en 46 de los 81 municipios de Guerrero y que involucraran a unos 20 mil ciudadanos armados (Chávez, 2015). La expansión mencionada puede verse en los siguientes mapas (ver mapas).

Deben señalarse las diferencias entre policías comunitarias y autodefensas. Éstas son grupos de ciudadanos que se arman para defenderse de la delincuencia, pero a diferencia de las primeras sus miembros no son nombrados por sus pueblos ni les rinden cuentas de sus acciones, carecen de reglamentos y principios de funcionamiento (Hernández, 2014). Sin embargo, la expansión de las autodefensas se debe al crecimiento de las autodefensas indígenas impulsadas por el levantamiento zapatista de 1994 y reconocidas por el Manifiesto de Ostula de 2009, aprobado por pueblos y comunidades indígenas de nueve estados que asistieron a la 25ª asamblea del Congreso Nacional Indígena (CNI), donde se reivindicó el derecho a la autodefensa indígena.

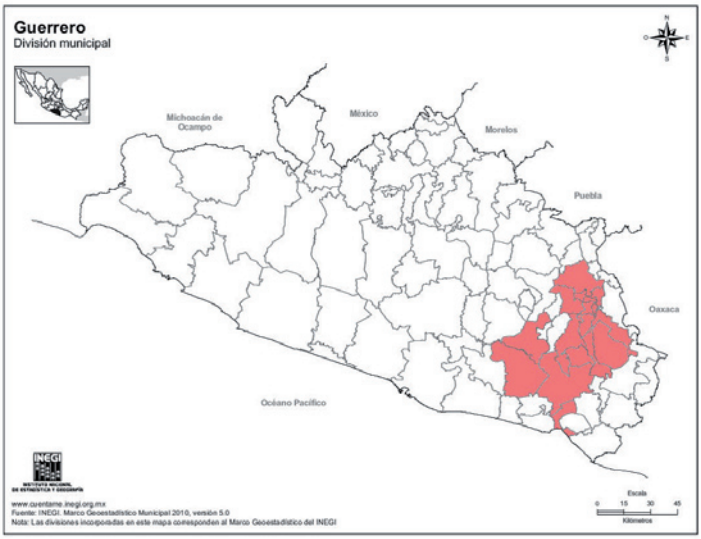
Presencia Policía Comunitaria en municipios de Guerrero 1995-2013



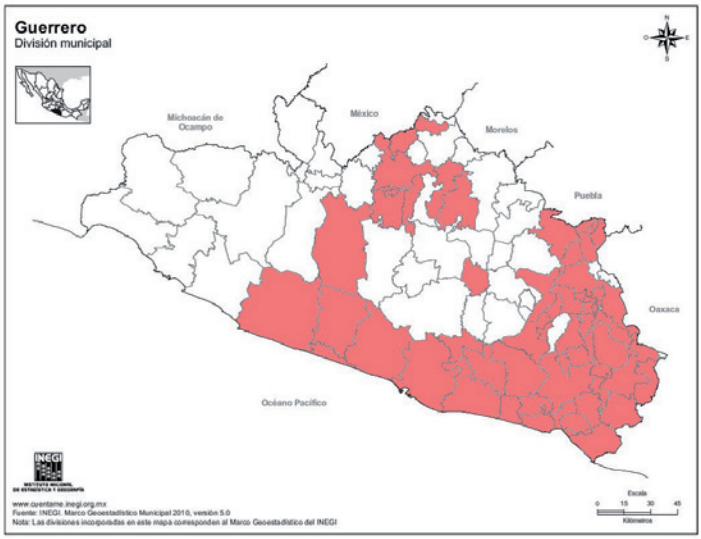
Nacimiento: 1995



Expansión: 2011



Expansión: 2012



Levantamiento de autodefensas en 2013

Cuando se llega a estos niveles de masividad, ya no puede hablarse de autodefensas de un sector social concreto sino de la sociedad en su conjunto. La expansión se produjo de forma exponencial en el estado de Guerrero, pero también a escala nacional donde se registra "la irrupción de grupos de autodefensa en más de la tercera parte del país" (Hernández, 2014: 7). Cuando se producen tales niveles de masificación, resulta evidente que el fenómeno se reproduce sin seguir las pautas originales, de modo que los criterios que maneja la CRAC-PC se han debilitado y el control comunitario, que es el rasgo principal así como el tipo de juicios que se hacen y las penas que aplican, asumen perfiles diferentes.

La expansión de las autodefensas nos está indicando algo más profundo: la sociedad está tomando la defensa de la vida y del territorio en sus manos y lo hace al modo campesino-indígena, apoyados en la cultura comunitaria para construir autonomías. Lo que se defiende es el "mundo otro" que existe en los territorios rurales y urbanos. Defienden las formas de vida que eligieron colectivamente, por eso decimos que no sólo son autodefensas de los indígenas, o de otros sectores, sino la "sociedad otra" en movimiento que se defiende.

En las ciudades contamos con menos experiencias, pero también se han construido formas de autodefensa como las que existen en algunas "villas miseria" de Buenos Aires y en las comunidades habitacionales de la Organización Popular Francisco Villa Independiente en Ciudad de México, entre otras. En la villa de Retiro (villa 31 bis), la Corriente Villera Independiente y el Movimiento Popular La Dignidad levantaron la Casa de las Mujeres Luchadoras, un espacio de formación, debate, organización colectiva de la sobrevivencia y también de defensa contra la violencia machista. Las que integran las "cuadrillas de autodefensa" de mujeres realizan talleres de capacitación y formación, que son "una herramienta de organización, reagrupamiento y acción directa que pueda dar respuestas ante determinadas situaciones, así como de acompañamiento y asesoramiento a las mujeres" según razona el movimiento (Mujeres en Lucha, 2014: 117).

Las cuadrillas detectan casos de violencia machista e intervienen para solidarizarse con las víctimas y para expulsar al agresor, en el caso que la mujer lo demande. En la comunidad Acapatzingo (Ciudad de Méxi-

co) existen comisiones de vigilancia por brigadas de pobladores que se encargan de la seguridad del predio de 500 familias, regulan el ingreso de personas y aseguran que no ingresen personas armadas, ni siquiera policías. Además pueden recibir quejas de malos tratos de los vecinos y llevan el caso a las asambleas para que decidan.

El sexto rasgo es que los movimientos asumen una potente actitud *anticolonial*. La percepción de este rasgo es relativamente nueva y está relacionada con la re-colonización que implica el extractivismo y con la importante presencia de los pueblos que han sufrido cinco siglos de expolio colonial.

La minería es la expresión más brutal del extractivismo y un trágico "retorno a los orígenes" del colonialismo (Machado, 2014). El modelo actual implica la ocupación vertical y autoritaria de los territorios que requiere de la militarización para expulsar o someter a los pueblos para poder reconstruirlos en beneficio del capital. Se militariza porque los pueblos son una dificultad a superar para la acumulación por despojo. La ocupación de territorios es seguida por el establecimiento de relaciones asimétricas entre las multinacionales y los estados que son re-colonizados. Completando los rasgos coloniales, el extractivismo genera economías de enclave, verticales, que no se articulan con las economías de los pueblos.

Sin embargo, hay diferencias sustanciales entre este extractivismo y la acumulación originaria, en la que se inspiran los autores que sostienen que vivimos un proceso de "acumulación por desposesión" (Harvey). En la experiencia europea el trabajo asalariado surge de la expropiación violenta de los productores por la cual se produce una escisión entre producción y medios de producción, proceso en el que nacen los "proletarios libres" (Marx) que serán empleados por la naciente industria. De este proceso de expropiación surge la relación capital-trabajo. Pero en América Latina la expropiación asume otros rasgos. Los indios fueron forzados a trabajar gratuitamente en las minas y los negros fueron arrancados por la fuerza de su continente y esclavizados. En ningún lugar nace aquel "trabajador libre" europeo.

En el nuevo colonialismo de las multinacionales mineras y del agronegocio, a quien se expropia es a los descendientes de aquellos negros, indios y mestizos que habían sido dominados por la Colonia. De los

150 mil asesinados (muertos y desaparecidos) en la guerra contra las drogas en México, la inmensa mayoría son mujeres, indios y pobres. Como sucedió con la conquista, estamos ante un capitalismo sin proletarios, un sistema genocida que sólo admite la subordinación y que no reconoce más ciudadanos que los blancos que pertenecen a las clases medias-altas.

Este modelo es enfrentado básicamente por los mismos actores que resistieron la conquista: los pobres de la ciudad y del campo. Por eso las resistencias al extractivismo son insurgencias que adquieren un claro perfil anticolonial. La lucha contra el extractivismo es a la vez una lucha anticolonial, por la defensa de los territorios, la soberanía y el autogobierno de los pueblos. El extractivismo neo-colonial es una guerra contra los pueblos y no puede avanzar sino instalando un estado de excepción permanente que convierte a los estados-nación en estados-policiales (Zibechi, 2014).

Por último, parece necesario comprender que las resistencias anudan las diversas vertientes: anticapitalista, anticolonial y antipatriarcal. La guerra contra los pueblos es el modo que asume el capitalismo en esta etapa, que se apoya en el patriarcado como modo de disciplinar a las mujeres y a los jóvenes y asume rasgos coloniales. Las sociedades en movimiento son las que enfrentan este sistema de muerte. Pero estas sociedades "otras" no lo hacen como movimientos sociales segmentados (de trabajadores, de mujeres, de jóvenes de negros, de indios, y así) que se referencian en los estados, sino como sociedades basadas en relaciones sociales heterogéneas que se ponen en acción, se desplazan/deslizan del lugar anterior para sobrevivir y reproducir la vida.

Capítulo 3

Hacia pensamientos propios

Estamos en las primeras fases de una profunda ruptura con el pensamiento eurocéntrico. Desde la conquista de nuestro continente, las ideas hegemónicas fueron las que trajeron los conquistadores de la mano de la iglesia católica; luego las de los próceres ilustrados cuando se procesaron las independencias, y hasta hoy las que emiten las academias y repiten los medios de comunicación del sistema. Los pensamientos autóctonos de los pueblos indios y negros fueron ninguneados como folklore o desestimados como resabios de un pasado a superar, brujerías, supersticiones y mitos. Las propias izquierdas reprodujeron esos patrones de pensar y hacer, excluyendo todo lo que no entraba en sus paradigmas del progreso, incluyendo a anarquistas, socialistas, nacionalistas y comunistas.

La extirpación de idolatrías que promovieron los conquistadores es una práctica que se repite una y otra vez, engalanada ahora con tintes cientificistas y de objetividad que reproducen punto por punto la mirada colonial hacia los diferentes y la subordinación de pueblos enteros. Si observamos quiénes son los encargados de validar análisis y conceptos, veremos que son los varones, blancos e ilustrados, como lo fueron en los últimos cinco siglos.

Hasta el día de hoy les resulta difícil aceptar que los de abajo puedan pensar y actuar con voluntad y orientación propias. El caso más paradójico es que la mayoría de los intelectuales y los dirigentes de izquierda están convencidos que en el EZLN era el subcomandante insurgente Marcos quien dirigía a los indios, acertaba o se equivocaba en su nombre. Aún en el siglo XXI las personas que dicen que "la his-

toria la hacen los pueblos", no están convencidos que son esos mismos pueblos los que dirigen su destino. De ese modo, creen que el subcomandante insurgente Moisés, por no ser blanco e ilustrado, no tiene la misma capacidad de Marcos y les resulta incomprensible que un comité de indios tenga la última palabra. Modos de pensar y de hacer profundamente coloniales.

En los últimos años ese modo de mirar el mundo está siendo fuertemente cuestionado. Han surgido una camada de hombres y mujeres de abajo que esgrimen pensamientos otros, que en sus ideas encarnan los mundos a los que pertenecen. Podríamos hacer una lista de esas personas, pero ese modo de proceder sería, de algún modo, reproducir algunos de los moldes eurocéntricos ya que visibiliza individuos y corre el riesgo de dejar pueblos y colectivos en la oscuridad. Por eso, nos interesan aquellas personas "a lo Fanon", o sea militantes comprometidos que también reflexionan y escriben, pero no los navegantes solitarios que disparan ideas que pueden ser brillantes, pero no son producto del hacer colectivo. Por eso quisiera destacar algunas prácticas/pensamientos colectivos que nos ayudan a comprender las realidades profundas de los pueblos.

La primera se relaciona con el EZLN y su concepto de "cuarta guerra mundial". Entre académicos y activistas no indígenas existe la convicción de que esa formulación la realizó el subcomandante Marcos, por dos razones. Una porque él mismo la explicó en una larga conversación con militantes de otros países. Dos, porque un concepto de ese tipo no podría salir de los indios y menos aún ser producto de elaboraciones colectivas. Sin embargo, esto es un grueso error. Cuando escuchamos las intervenciones en el encuentro *El Pensamiento Crítico Frente a la Hidra Capitalista* (mayo de 2015), pudimos comprobar que existe capacidad colectiva de reflexión y análisis.

En la "escuelita" zapatista palpamos pensamientos colectivos, que han sido fraguados por las bases de apoyo en las comunidades, ejidos y municipios autónomos. Frente al modo occidental y académico, abstracto y general, los zapatistas de las bases de apoyo tienen la virtud de lo concreto y la sencillez de la exposición. En las comunidades encontramos hombres, mujeres, ancianos y niños que tienen una comprensión cabal y completa de las políticas contrainsurgentes del gobierno; explican de

forma clara y nítida la construcción de su "otro mundo" como quedó estampado en los cuatro cuadernos que nos repartieron titulados "La libertad según l@s Zapatistas", elaborados colectivamente en reuniones y asambleas (Zibechi, 2015).

El pensamiento crítico zapatista surge de la práctica cotidiana de miles de bases de apoyo, se reproduce en las cientos de escuelas y en los espacios de salud gestionados por las asambleas comunitarias, aunque históricamente el mundo lo conoce a través de los comunicados del subcomandante Marcos. La absoluta coherencia entre el discurso público y la práctica cotidiana merecen admiración y el mayor respeto por quienes no pertenecen al movimiento.

La segunda práctica de pensamiento colectivo que quiero mostrar es la de la Comunidad de Historia Mapuche. Se definen como "un colectivo heterogéneo de personas mapuche provenientes de diferentes historias y espacios territoriales, reunidos en torno al trabajo comunitario y horizontal", que se propone "desmantelar el colonialismo en sus diferentes manifestaciones y reconstruir el Wallmapu" (CHU, 2015). El colectivo nace en 2004 en Temuco y sus inicios estuvieron marcados por la publicación del libro "Escucha winka! Cuatro ensayos sobre de historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro", escrito por cuatro historiadores jóvenes mapuche.

Hasta ese momento los cuatro autores (Pablo Marimán, Sergio Caniuqueo, José Millalén y Rodrigo Levil) habían desarrollado actividades políticas al interior del mundo mapuche y durante la redacción del texto contaron con el apoyo de la Coordinación de Organizaciones e Identidades Culturales Mapuche.

El colectivo lo integran 24 personas que se definen como "una comunidad abocada a colaborar en términos humanos, políticos e intelectuales, dentro de un compromiso mayor con las luchas y las perspectivas del Pueblo Mapuche", que están en permanente contacto con comunidades y organizaciones del movimiento. Reivindican el pensamiento autónomo y todo su trabajo tiene "un fuerte sentido político y descolonizador, insertando y empalmando nuestras ideas y prácticas con nuestras luchas por los territorios (tierra, aguas, lengua, espiritualidad, espacios comunitarios) y el ejercicio de la autonomía y auto-determinación en sus diversas expresiones y ámbitos".

En uno de los párrafos más bellos de su presentación en la página web, señalan:

> Consideramos que el quehacer del pensamiento o *rakizuamün* es una tarea permanente y cotidiana, mental, corporal y afectiva, ejercida en nuestros más amplios espacios familiares, comunitarios, organizacionales, por hombres, mujeres y personas en general que no necesariamente responden al perfil de letrados (CMH, 2015).

Apoyan la lucha de las comunidades por la tierra, la autodeterminación y la descolonización. Autogestionan sus libros. Organizan encuentros y participan en actividades internacionales. De los 23 miembros que integran la Comunidad, seis son mujeres, doce tienen menos de 35 años, la mayoría provienen de la Universidad de La Frontera en Temuco, hay profesores universitarios y secundarios, trabajadores sociales, periodistas, artistas y escritores; algunos viven en comunidades y muchos se definen como activistas. Todos escuchan y dialogan con sus mayores, a los que consideran su principal fuente de aprendizaje.

Claudio Alvarado Lincopi, historiador y poeta de 28 años, quien ha participado en Meli Wixan Mapu y en la Universidad Libre Mapuche, asegura que la Comunidad es parte de la diversidad del movimiento mapuche y que la mayoría de sus miembros vienen de experiencias de militancia de base en comunidades y organizaciones mapuche. "Son estas experiencias de activismo y participación social y política las que hemos traducido como acción escritural a partir de los conocimientos que adquirimos en nuestro paso por las universidades. No nos consideramos personas externas al movimiento, nuestra escuela formativa fue, además de la académica, la militancia cotidiana en diversos referentes de la lucha mapuche"[5].

La Comunidad funciona en base a reuniones semestrales y comisiones de trabajo. Acompañan procesos judiciales contra detenidos políticos, cuando se necesita un "investigador" para dar cuenta como testigo

5 Intercambio personal, 3 de noviembre de 2016. Para ampliar, sobre la Universidad Libre mapuche puede verse: http://ulmapuche.wordpress.com, Meli Wixan Mapu: http://meli.mapuches.org y sobre la Comunidad de Historia Mapuche: http://comunidadhistoriamapuche.org/

en los tribunales de la historia y la cultura del pueblo mapuche. "Si se nos solicita –explica Alvarado– intervenimos en reuniones y encuentros, para contextualizar históricamente los procesos políticos, y así dar un marco para la discusión interna. Hemos acompañado técnicamente procesos de defensa territorial, tanto contra el extractivismo del capital/colonial, como contra el extractivismo de la investigación de las ciencias sociales (sobre todo contra arqueólogos). También somos parte de la lucha por la revitalización lingüística del mapudungun, trabajando en conjunto con organizaciones estudiantiles mapuche (como la Federación Mapuche de Estudiantes) y organizaciones como el Kom Kim Mapudunguaiñ (Todos aprenderemos mapudungun)".

Pablo Marimán explica que adoptaron el nombre de comunidad "pudiendo habernos nombrado academia, pero no queremos ser la copia del mundo winka (blanco) que criticamos también en su dimensión académica elitista y monocultural". Sostiene que la idea de comunidad los acerca "al perfil social del que provenimos y al que nos debemos", y que se manifiesta en los modos colaborativos de trabajo[6].

La Comunidad nace en un recodo de la lucha mapuche, cuando la Operación Paciencia del estado chileno había conseguido desarticular la Coordinadora Arauco Malleko (CAM), la principal organización de combate de los 90, y las comunidades comenzaban un lento proceso de recuperación. En esos años, a comienzos de la década de 2000, de la mano de la represión avanzaban las políticas sociales y de "diálogo", conocidas como Nuevo Trato y Verdad Histórica, que buscaban rematchar la subordinación mapuche.

"Entre lágrimas y desesperación", como escribió el joven comunero Matías Catrileo, asesinado por la policía a los 23 años durante una recuperación de tierras, comenzó a tallar una nueva generación mapuche que crea nuevas organizaciones, como Alianza Territorial Mapuche, creada en 2007, "resultado de una nueva generación de comuneros que eran niños cuando irrumpió la cuestión autodeterminista", quienes al liderar el movimiento retomaron "las prácticas, discursos y formas de hacer política de la CAM" (Pairicán, 2014: 356). En ese renacer se inserta la Comunidad de Historia Mapuche, fortaleciendo las señas de identidad de autonomía y nación mapuche.

6 Intercambio personal con Pablo Marimán, 24 de noviembre de 2016.

El tercer caso que considero importante es el de Cecosesola. Pese a ser una organización muy numerosa (50 cooperativas, 20 mil socios, 1.300 trabajadores), vender el 40 por ciento de los alimentos frescos que consume la ciudad de Barquisimeto en ferias donde acuden casi 100 mil personas cada semana, la red no tiene dirección, ni cargos, ni estructura organizativa, ni mandos o supervisores. Funciona en base a cientos de asambleas que son en realidad "espacios de encuentro que no obedecen a un diseño previo, que se crean y/o desaparecen según las necesidades del momento" (Cecosesola, 2009: 7). Esas reuniones son parte de un proceso de formación permanente de una organización en movimiento, una especie de magma de actividades sin fin.

Al no haber dirección, las responsabilidades recaen en las asambleas. Cada trabajador dedica tres días de la semana a reunirse con sus pares y otros tantos días a trabajar en las diferentes áreas. En las reuniones no hay un orden del día previo y los temas a tratar son propuestos espontáneamente por los participantes. Tampoco hay coordinadores que dirijan la reunión. Al desaparecer las jerarquías se abre un proceso de "transformación personal y organizacional, en una relación circular de permanente retroalimentación", que los miembros de Cecosesola definen como un proceso de transformación cultural donde las emociones juegan un papel destacado (Cecosesola, 2009:v29).

Las decenas de reuniones semanales son espacios de reflexión y análisis, complementadas por encuentros semestrales llamados "encuentrones", donde se registra elevada rotación de participantes que oxigena los espacios. Varias veces al año, pero sin periodicidad fija, convocan una "cátedra" a la que asisten personas que conocen y respetan por su trayectoria que enriquecen al movimiento.

La maduración del proceso llevó a que la toma de decisiones haya dejado de ser la principal razón para reunirse, colocando el énfasis "en el intercambio de información, en la reflexión, en construir lazos de solidaridad y confianza, en internalizar una visión global integradora" (Cecosesola, 2009: 54). De ese modo cualquier persona o cualquier reunión pueden asumir la responsabilidad por las decisiones que se toman. Como dicen los asociados, Cecosesola es "una fuerza que no se ve", que alimenta una profunda interconexión entre sus miembros

activos, conformándose una especie de "cerebro colectivo" que le ha permitido salir adelante pese a la tremenda crisis que vive Venezuela.

Existen otros movimientos que están siendo capaces de formar sus propios pensamientos, que están superando la herencia colonial entre los que dominan el saber y dan las órdenes y los que se limitan a cumplirlas, como sucede en los partidos sistémicos, ya sean de derecha o de izquierda. La Coordinadora Nacional de Organizaciones de Mujeres Trabajadoras Rurales e Indígenas de Paraguay (CONAMURI) es una de ellas. Una parte de las mujeres que integran la organización han cursado estudios terciarios y otra parte son campesinas que se han formado en el movimiento y en espacios de formación de la Vía Campesina, a la que pertenece Conamuri. Sin embargo, la integración entre unas y otras es horizontal, no existiendo jerarquías en base a los estudios formales realizados sino que se igualan en el compromiso con el movimiento.

La campaña *Reaja* muestra una notable capacidad de comprensión y explicación sobre las causas del genocidio negro que se ha intensificado en la última década en Brasil. Los militantes que la impulsan viven en barrios populares, algunos tienen estudios académicos y están profundamente comprometidos con la causa negra. Nacida en el estado de Bahia, en el Nordeste pobre, la campaña *Reaja* se define como "un movimiento panafricanista nacionalista negro de base comunitaria", autónomo, que se niega a participar en las instituciones del estado racista ("nos negamos a cualquier artificio mental de ennegrecer las estructuras blancas") y trabajan junto a jóvenes *favelados* de todo el país, rechazan las ONGs y dan prioridad a las actividades de calle[7].

Los pensamientos propios elaborados por los pueblos en movimiento han contribuido a deconstruir las nuevas formas de dominación auspiciadas por las agencias internacionales y los gobiernos conservadores y progresistas. Desde las políticas sociales contra la pobreza hasta la educación intercultural bilingüe. "El programa educación intercultural bilingüe desde su origen, hace 20 años, no ha tenido una reformulación y mantiene un enfoque multiculturalista. Ha sido pensado y ejecutado para nosotros, pero sin nosotros", mientras el currículum "posee un ca-

7 Para conocer la campaña *Reaja ou Será Morta, Reaja ou Será Morto*, véase http://reajanasruas.blogspot.com

rácter monocultral, homogeneizante y reproducccionista", escribe una integrante de la Comunidad de Historia Mapuche (Curakeo, 2015).

La ruptura con los modos coloniales de hacer y pensar está siendo posible por la confluencia de varios procesos: militantes que han pasado por la academia y mantienen su compromiso con los pueblos, barrios y comunidades; la multiplicación de escuelas en los territorios de los movimientos, bajo control de los colectivos de base; la formación permanente de los militantes en espacios creados y controlados por los movimientos. El resultado es que los de abajo están formulando sus propias ideas, sin pedir prestados análisis a nadie de fuera aunque utilizando todas las informaciones y análisis que se producen en el mundo. Esta confluencia cobra la forma de colaboración entre militantes formados en lugares diferentes que se materializa en los espacios de los movimientos.

Es posible, y en esto no tengo una posición acabada, que los pueblos siempre hayan formulado sus propias ideas y pensamientos, y que ahora estén siendo "escuchados" por los que antes no podíamos hacerlo. Quiero decir, poniendo en duda lo que vengo afirmando, si es que los cambios se han producido al interior de los pueblos o es el exterior el que se ha vuelto capaz de escucharlos cuando están actuando como potentes sujetos colectivos.

Por último, los pueblos indios y negros y los sectores populares apelan a pensadores que durante cierto tiempo estuvieron en la penumbra, como Frantz Fanon y Rodolfo Kusch, entre muchos otros. No es un interés académico el que los colocó en el centro del pensamiento crítico, sino un interés militante por comprender mejor el mundo y a los propios pueblos. Kusch estuvo en el limbo desde la dictadura militar hasta el ciclo de lucha piquetera, y "revivió" a caballo de la revuelta popular del 19 y 20 de diciembre de 2001, protagonizada por los mismos sujetos que formaban parte de sus trabajos y escritos.

La descolonización del pensamiento crítico no puede circunscribirse a los contenidos, sino que debe abarcar desde los modos de su elaboración hasta los objetivos que persiguen quienes los formulan. Los movimientos que hemos reseñado se caracterizan por la elaboración colectiva y comunitaria de ideas y pensamientos, por hacerlo de modo integral, combinando afectos y razones, a través de músicas y danzas en

las que se ponen en juego los cuerpos, con el único objetivo de servir al fortalecimiento de los pueblos y comunidades desde donde surgieron esos pensamientos.

Capítulo 4

Consideraciones sobre metodologías

Develar y desnudar lo que se conoce del "otro" –sea éste un pueblo indio colonizado, o cualquier sector "subalterno" de la sociedad– equivale entonces a una traición.

Silvia Rivera Cusicanqui

La relación que establecen habitualmente académicos, periodistas y autoridades estatales con los colectivos en lucha reproduce los modos coloniales y patriarcales. En efecto, se establece una relación entre sujetos y objetos, entre los que saben y los que no saben, entre los que tienen poder y los que no tienen, y muy a menudo entre varones blancos y mujeres, niños y niñas indias, negras y mestizas. Las relaciones asimétricas permiten la expropiación de saberes de los pueblos y la enunciación de quiénes son, qué hacen y hasta qué quieren, sin contar siquiera con sus opiniones y pareceres, pasando por encima de lo que dicen sus autoridades.

En la relación con los movimientos sociales, los llamados "especialistas" no viven en los mismos lugares ni forman parte de esos movimientos, ni siquiera se identifican con ellos. Son agentes externos que a menudo consideran que la distancia es el mejor modo de comprender al "otro". La aplicación del concepto "movimiento social" a pueblos en lucha como los nasa, mapuche y zapatistas, y de los diversos pueblos negros, es una muestra de ese profundo desencuentro. La idea de que los pueblos no actúan por sí solos sino "orientados" por actores llegados de fuera, por caudillos o dirigentes, es otra de las manifestaciones

de colonialismo en la investigación académica. La convicción implícita, raras veces dicha de forma clara y frontal, de que los pueblos no pueden emanciparse por ellos mismos, anida en las entrañas de la academia y también de las izquierdas revolucionarias.

Desde la mirada de los historiadores mapuche, los modos coloniales de investigación no han cambiado en más de un siglo. En 1883 un grupo de 14 mapuche fueron exhibidos en un zoológico humano en París, el Jardín de Aclimatación, donde eran estudiados por especialistas y visitados como objetos exóticos por los parisinos. No fueron por cierto los únicos, hubo esquimales, africanos, lapones, gauchos argentinos, charrúas uruguayos y muchos otros. La Sociedad de Antropología de París se empeñaba en realizar descripciones antropométricas de los representantes de los pueblos colonizados que eran expuestos y analizados junto a vegetales y animales exóticos.

Herson Huinca, miembro de la Comunidad de Historia Mapuche, alerta contra lo que denomina "el simpaticismo criollo", formado por aquellos que simpatizan con los pueblos indígenas, que buscan comprender al colonizado pero "no han experimentado el traumatismo colonial que ha tenido que sobrellevar la sociedad mapuche" (Huinca, 2012: 113). Con esta actitud aparecen los "mapuchógrafos", que operan de forma similar a la comisión que examinaba a los mapuche en el Jardín de Aclimatación de París, ya que pertenecen a un grupo intelectual elitista que goza de arrogancia académica del que "piensa que sin él las personas de las comunidades no tienen voz", que estudia a la sociedad mapuche pero sin la participación mapuche y realizan investigaciones que no regresan a las personas que se estudian (Huinca, 2012).

Existen algunas experiencias notables de carácter anticolonial que van más allá de la investigación-acción, que en su momento fue el modo más avanzado de relacionamiento entre investigadores y movimientos, pero que no termina de romper la relación sujeto-objeto. Como sucede en los demás ámbitos, la irrupción de los más de abajo, los del "sótano" en el lenguaje zapatista, promovió un salto adelante notable. La experiencia del Taller de Historia Oral Andina (THOA) inspirado y dirigido por la antropóloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui, es una

referencia ineludible en el camino de "descolonizar las metodologías" (Tuhiwai, 2016).

El mensaje más fuerte del THOA y de Rivera es que no puede existir descolonización en general o en abstracto, sino "un ejercicio colectivo de desalienación" que involucra al investigado y al investigador que se relacionan como sujetos. EL THOA fue creado en 1983 en torno a la carrera de sociología de la Universidad Mayor de San Andrés, con los estudiantes de la materia "Superestructura ideológica" que impartía Rivera. El requisito para integrar el grupo era saber hablar aymara o quechua. El relato de dos participantes del Taller explica de forma nítida el trabajo que hacían:

> Lo primero que Silvia Rivera hizo como docente en su materia fue pedir la biografía de cada uno de nosotros, de nuestros antecedentes familiares. Mediante este enfoque escudriñamos en nuestro propio ser, nuestra identidad. Para esto, ingresamos en una introyección replegándonos en nuestra historia familiar. Hubo algo de vergüenza por contar, sobre todo si teníamos antepasados indios, queríamos borrarlos de nuestra mente. Un fuerte racismo producto del colonialismo había estigmatizado lo indio por tanto tiempo, que nos costaba sacar a luz, éramos hijos e hijas de la Colonia despreciativa del indio, que repudiaba al nativo, y en los años 70 decir que éramos aymaras o quechuas era un tanto urticante. Pero fue en ese momento cuando descubrimos nuestro ser identitario clandestino indígena y el grado de adscripción a esta "naciente" identidad.
>
> El potencial de este reconocimiento fue la chispa, el despertar y la toma de conciencia de que era otra la historia ligada a un pasado de opresión y discriminación, y que la academia no la había develado. Fue así que asumimos el compromiso de destapar la historia india (…) donde ya no éramos "objetos del discurso sino sujetos de ese mismo discurso" (Criales y Condoreno, 2016: 58).

La primera investigación realizada por los miembros del THOA en 1984 fue la reconstrucción de la vida de Santos Marka T´ula, quien lideraba una amplia red de caciques que luchaban por la recuperación de

las tierras comunales. La investigación los llevó a varias comunidades del altiplano donde entrevistaron a familiares y conocidos del cacique. Luego de publicar un folleto con los resultados, hicieron una radionovela, con tal éxito que la serie de 90 episodios fue retransmitida tres veces en aymara en las comunidades de los departamentos de La Paz, Oruro, Potosí y Cochabamba (Criales y Condoreno, 2016: 61).

El programa se transmitía de lunes a viernes y se reservaba el sábado para discusiones y comentarios públicos facilitando de ese modo la interacción con la comunidad. Muchos oyentes llamaban o acudían a las oficinas del THOA en La Paz, para ofrecer documentos adicionales del cacique o para hacer correcciones a la narración, lo que les permitió apropiarse de la historia de Santos Marka T´ula, o sea de su propia historia. La difusión de radionovelas en diversas radios aymaras permitió "llegar a un público masivo de aymara hablantes, excluidos de la cultura escrita" (Criales y Condoreno, 2016: 62). Desde 1989 el THOA incursionó en la realización de audiovisuales con una recepción igualmente exitosa.

Los integrantes del THOA se involucraron en el proceso de reconstitución de los ayllus (comunidades) como alternativa descolonizadora al sindicato campesino impuesto por la revolución de 1952, orientados hacia el autogobierno y la autodeterminación de la nación aymara. Invitados por las comunidades, sus integrantes desarrollaron talleres y otras estrategias para reforzar los ayllus y el THOA cobijó en muchos casos títulos de tierras que los comuneros les confiaban. El trabajo del THOA influyó en la formación del CONAMAQ, una de las más importantes organizaciones indias de Bolivia. Entre sus contribuciones figura el haberle dado el movimiento "un profundo cuerpo teórico y discursivo", a través de "una interrelación de teoría y práctica en la organización andina, que recuperaba ciertos elementos de la milenaria organización del ayllu" (Coaguila, 2013: 119).

En su reflexión sobre el papel de la historia oral, Silvia Rivera explica que en las investigaciones del THOA se crearon equipos mixtos conducidos por aymaras, que se sujetan a las exigencias éticas de los comuneros de base, con quienes definen las metas, tareas y formatos de la investigación, en tanto las devoluciones sistemáticas permiten que la información recogida y el conjunto del trabajo realizado sean evaluados

por el movimiento aymara según sus intereses y percepciones (Rivera, 1987). De ese modo, se trabaja en relación de horizontalidad "entre dos sujetos que reflexionan juntos sobre su experiencia y sobre la visión que cada uno tiene del otro", en un proceso que sólo es posible si existe "la disponibilidad del investigador a sujetarse al control social de la colectividad "investigada", de todo el proceso previo y posterior a la investigación (Rivera, 1987: 62).

Es en este sentido que Rivera defiende la historia oral como ejercicio de desalienación colectiva que consigue superar las metodologías que conceden al investigador la orientación y los modos de participación de los investigados. Llegamos entonces a una situación en la que ya no hay quien investiga y quien es investigado, sino un sector social que se investiga a sí mismo para comprenderse mejor, con el único objetivo de convertirse en sujeto de su propia descolonización.

Es por eso que nos desafía al señalar que develar lo que se conoce del "otro" equivale a una traición. Inspirada en un relato de Jorge Luis Borges ("El Etnógrafo"), sostiene que es mejor optar por el silencio como forma de mantener el compromiso ético con el grupo social estudiado. Lo que vemos es una profunda y compartible rebeldía frente a un discurso de la descolonización "sin una práctica descolonizadora", que Rivera achaca a los académicos e intelectuales defensores de los "estudios postcoloniales" (Rivera, 2010).

En la misma dirección la profesora maorí Linda Tuhiwai asegura que muchos intelectuales indígenas "se resisten activamente a participar en cualquier discusión enmarcada en los discursos sobre la postcolonialidad, pues el postcolonialismo es percibido como una invención muy conveniente de los intelectuales occidentales, la cual no hace sino reinscribir su poder para poder definir el mundo" (Tuhiwai, 2016: 36). En suma, nos dicen que no puede haber una relación respetuosa si no se rompe la relación asimétrica entre investigadores e investigados. En su polémica con destacados intelectuales varones blancos, sostiene que sus ideas sobre colonialismo interno "habían surgido de una trayectoria enteramente propia", iluminada por algunas lecturas, "y sobre todo por la experiencia de haber vivido y participado en la reorganización del movimiento aymara y en la insurgencia indígena de los años setenta y ochenta" (Rivera, 2010: 67).

Tuhiwai por su parte, sostiene que para romper la relación colonial los investigadores deben "escoger los márgenes" (siguiendo a la escritora afroamericana bell hooks), o sea trabajar en ese vasto territorio "que existe ´fuera´ de la zona de seguridad, fuera de la comunidad fortificada y de puertas cerradas" (Tuhiwai, 2016: 260). Rechaza la idea de que primero se produce la concientización y luego la lucha, asegura que los procesos pueden ocurrir en cualquier orden y denuncia el papel que la literatura revolucionaria otorga a los intelectuales que ocupan puestos en el sistema de poder.

Pero el punto central es su comprensión del concepto de lucha. "Normalmente la lucha se presenta como un epifenómeno que los investigadores ´ven´ cuando miran a las comunidades que viven al margen y en crisis". Pero en realidad, enfatiza, "los pueblos, las familias y las organizaciones que están en comunidades marginalizadas luchan cada día, es una forma de vida que es necesaria para sobrevivir, y cuando esta es teorizada y movilizada puede llegar a ser una poderosa estrategia de transformación" (Tuhiwai, 2016: 262).

Es junto a esas personas y con esas comunidades donde el trabajo de investigación, y la vida como activista, tienen sentido.

Bibliografía

Asociación de Revistas Culturales Independientes Augotestivas-ARe-CIA (2016) "Quinto informe de revistas culturales", Buenos Aires en http://revistasculturales.org/quinto-informe-de-revistas-culturales-juntxs-por-el-derecho-a-la-comunicacion/ (Consulta 27/11/2016)

Baronnet, Bruno (2011) "Entre el cargo comunitario y el compromiso zapatista", en Baronnet, Bruno et al, *Luchas muy otras. Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*, UAM/CIESAS, México, pp. 195-235.

Castillo, Martín (2005) *El tejido andino en la educación quechua*, Plural, La Paz.

Cesosesola (2009) *¿Hacia un cerebro colectivo?*, Cecosesola, Barquisimeto.

Chávez, Lourdes (2015) "Se crean en dos años cuatro sistemas de seguridad y justicia ciudadanos y cinco policías comunitarias", en *El Sur de Acapulco*, 15 de abril.

Coaguila, Augusto (2013) *Del Ayllu al CONAMAQ. La silenciosa reconstitución política de la organización andina del "Ayllu" en Bolivia*, Universidad Mayor de San Simón, Tesis de Grado, Cochabamba.

Comunidad de Historia Mapuche (2015) "Iney geyiñ / ¿Quiénes somos?", en http://www.comunidadhistoriamapuche.org/quienes-somos

Criales, Lucila y Condoreno, Cristóbal "Breve reseña del Taller de Historia Oral Andina (THOA)", en *Fuentes*, Vol. 10, N° 43, La Paz, Biblioteca y Archivo Histórico de la Asamblea Legislativa Plurinacional, pp. 57-66.

Curakeo, Jakelin (2015) "La educación intercultural bilingüe en Chile", en http://media.wix.com/ugd/530100_f1bbb635b3594a8db7b01d2547bc2a32.pdf

EZLN (2013a) "Chiapas: la treceava estela. Quinta parte: Una historia", 21 de julio en http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2003/07/21/chiapas-la-treceava-estela-quinta-parte-una-historia/

EZLN (2013b) “Chiapas: la treceava estela. Sexta parte: Un buen gobierno”, 21 de julio en http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2003/07/21/chiapas-la-treceava-estela-sexta-parte-un-buen-gobierno/

Federici, Silvia (2014) “Rumbo a Beijing ¿Cómo las Naciones Unidas colonizaron el movimiento feminista?”, *Contrapunto* N° 5, Udelar, Montevideo, noviembre, pp. 87-96.

Fini, Daniele (2016) “La Comunitaria. El Sistema de Seguridad y Justicia Comunitaria de la CRAC-PC en Guerrero”, México, inédito.

Fórum Brasileiro de Economia Solidária-FBES (2011) “A Economia Solidária no Brasil”, en http://www.fbes.org.br/index.php?option=com_content&task=view&id=61&Itemid=57 (Consulta, 12/09/2015).

Gargallo, Francesca (2012) *Feminismos desde Abya Yala*, Desdeabajo, Bogotá.

GEMSEP- Grupo de Estudios sobre Movimientos Sociales y Educación Popular (2015) “Relevamiento Nacional de Bachilleratos Populares de Jóvenes y Adultos”, Buenos Aires en http://gemsep.blogspot.com.uy/2016/11/informe-2015-relevamiento-nacional-de.html (Consulta 25/11/2016).

Gohn, Maria Gloria (2002) “Educação popular na América Latina no novo milenio: impactos do novo paradigma”, *ETD- Educação Temática Digital*, Campinas, v. 4, n.1, dezembro, pp. 53-77.

Gutiérrez, Raquel (2015) “Políticas en Femenino: transformaciones y subversiones no centradas en el estado”, en *Contrapunto* N° 7, Udelar, Montevideo, diciembre, pp. 123-138.

Harvey, David (2004) *El nuevo imperialismo*, Akal, Madrid.

Hernández Navarro, Luis (2014) *Hermanos en armas. Policías comunitarias y autodefensas*, Secretaría de Cultura de la Ciudad de México, México.

Huinca, Herson (2012) “Los mapuche del Jardín de Aclimatación de París en 1883: objetos de la ciencia colonial y políticas de investigación contemporáneas”, en Comunidad de Historia Mapuche, *Ta iñ fojke xipa rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*, Temuco.

Machado Aráoz, Horacio (2014) *Potosí, el origen. Genealogía de la minería contemporánea*, Mardulce, Buenos Aires.

Montaño, Ricardo (2016) "El proyecto educativo transformador desde los saberes de las comunidades afrocolombianas del Pacífico", ponencia ante encuentro Asoinca, Popayán.

Mujeres en Lucha-Movimiento Popular La Dignidad (2014) "Mujeres villeras tejiendo seguridad en la prefiguración del espacio urbano", *Contrapunto* N° 4, Universidad de la República, Montevideo, pp. 107-119.

Pairicán, Fernando (2014) *Malón. La rebelión del movimiento mapuche 1990-2013*, Pehuén, Santiago.

Pinheiro Barbosa, Lía (2015) *Educación, resistencia y movimientos sociales: la praxis educativo-política de los Sin Tierra y de los Zapatistas*, UNAM, México.

Quijano, Aníbal (2000) "Colonialidad del poder y clasificación social", en *Journal of World-Systems Research*, Vol. 11, N° 2, New York, Binghampton University, summer-fall, pp. 341-386.

Red Nacional de Acueductos Comunitarios (2015) "Identificación de las comunidades organizadas prestadoras del servicio público del agua", Bogotá, Congreso de la República, 24 de abril en http://redacueductoscomunitarios.co/identificacion-comunidades-organizada/ (Consulta 27/11/2016).

Rivera Cusicanqui, Silvia (2010) *Ch´ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Tinta Limón, Buenos Aires.

Rivera Cusicanqui, Silvia (1987) "El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia" en revista *Temas Sociales*, número 11, IDIS/UMSA, La Paz, pp. 49-64.

Salete Caldart, Roseli (2002) *Pedagogia do Movimento Sem Terra*, Vozes, Petrópolis.

Tapia, Luis (2013) "Los pueblos de tierras bajas como minoría plural consistente", *Contrapunto* N° 2, Universidad de la República, Montevideo, pp. 95-111.

Toledo, Víctor y Ortiz-Espejel, Benjamín (2014) *México, regiones que caminan hacia la sustentabilidad*, Universidad Iberoamericana Puebla, Puebla.

Tuhiwai Smith, Linda (2016) *A descolonizar las metodologías*, LOM, Santiago.

Tzul Tzul, Gladys (2015) "Sistemas de gobierno comunal indígena: la organización de la reproducción de la vida", *El Apantle*, SOCEE, Puebla, octubre, pp. 125-140.

Velázquez, Jurhamuti y Lepe, Luz María (2013) "Parankuecha, Diálogos y Aprendizajes: Las Fogatas de Cherán como Praxis Educativa Comunitaria", *International Journal of Multicultural Education*, Vol. 15, N° 3, Eastern University, Pennsylvania, pp. 61-75.

Zibechi, Raúl (2003) "Los movimientos sociales latinoamericanos: tendencias y desafíos", en *OSAL* N° 9, Clacso, Buenos Aires, pp. 185-188.

Zibechi, Raúl (2010) *América Latina: Contrainsurgencia y pobreza*, Desdeabajo, Bogotá.

Zibechi, Raúl (2014) "El estado de excepción como paradigma político del extractivismo", en Composto, Claudia y Navarro, Mina, *Territorios en disputa*, Bajo Tierra, México.

Zibechi, Raúl (2015) *Descolonizar el pensamiento crítico y las rebeldías*, Desdeabajo, Bogotá.

Zibechi, Raúl (2016a) "Narco y feminicidios: el control en espacios abiertos", *La Jornada*, 5 de agosto.

Zibechi, Raúl (2016b) "Los movimientos en la posguerra colombiana", *La Jornada*, 24 de junio.

Zibechi, Raúl (2016c) "Del movimiento estudiantil a la educación autónoma", *Programa de las Américas*, 27 de setiembre en http://www.cipamericas.org/es/archives/19108 (Consulta, 27/11/2016).

Apéndice

Los movimientos sociales latinoamericanos: tendencias y desafíos

Los movimientos sociales de nuestro continente están transitando por nuevos caminos, que los separan tanto del viejo movimiento sindical como de los nuevos movimientos de los países centrales. A la vez, comienzan a construir un mundo nuevo en las brechas que han abierto en el modelo de dominación. Son las respuestas al terremoto social que provocó la oleada neoliberal de los ochenta, que trastocó las formas de vida de los sectores populares al disolver y descomponer las formas de producción y reproducción, territoriales y simbólicas, que configuraban su entorno y su vida cotidiana.

Tres grandes corrientes político-sociales nacidas en esta región, conforman el armazón ético y cultural de los grandes movimientos: las comunidades eclesiales de base vinculada a la teología de la liberación, la insurgencia indígena portadora de una cosmovisión distinta de la occidental y el guevarismo inspirador de la militancia revolucionaria. Estas corrientes de pensamiento y acción convergen dando lugar a un enriquecedor "mestizaje", que es una de las características distintivas de los movimientos latinoamericanos.

Desde comienzos de los noventa, la movilización social derribó dos presidentes en Ecuador y en Argentina, uno en Paraguay, Perú y Brasil y desbarató los corruptos regímenes de Venezuela y Perú. En varios

países frenó o retrasó los procesos privatizadores, promoviendo acciones callejeras masivas que en ocasiones desembocaron en insurrecciones. De esta forma los movimientos forzaron a las elites a negociar y a tener en cuenta sus demandas, y contribuyeron a instalar gobiernos progresistas en Venezuela, Brasil y Ecuador. El neoliberalismo se estrelló contra la oleada de movilizaciones sociales que abrió grietas más o menos profundas en el modelo.

Los nuevos caminos que recorren suponen un viraje de largo aliento. Hasta la década de 1970 la acción social giraba en torno a las demandas de derechos a los estados, al establecimiento de alianzas con otros sectores sociales y partidos políticos y al desarrollo de planes de lucha para modificar la relación de fuerzas a escala nacional. Los objetivos finales se plasmaban en programas que orientaban la actividad estratégica de movimientos que se habían construido en relación a los roles estructurales de sus seguidores. En consecuencia, la acción social perseguía el acceso al estado para modificar las relaciones de propiedad, y ese objetivo justificaba las formas estadocéntricas de organización, asentadas en el centralismo, la división entre dirigentes y dirigidos y la disposición piramidal de la estructura de los movimientos.

Tendencias comunes

Hacia fines de los setenta fueron ganando fuerza otras líneas de acción que reflejaban los profundos cambios introducidos por el neoliberalismo en la vida cotidiana de los sectores populares. Los movimientos más significativos (Sin Tierra y *seringueiros* en Brasil, indígenas ecuatorianos, neozapatistas, guerreros del agua y cocaleros bolivianos y desocupados argentinos), pese a las diferencias espaciales y temporales que caracterizan su desarrollo, poseen rasgos comunes, ya que responden a problemáticas que atraviesan a todos los actores sociales del continente. De hecho, forman parte de una misma familia de movimientos sociales y populares.

Buena parte de estas características comunes derivan de la territorialización de los movimientos, o sea de su arraigo en espacios físicos recuperados o conquistados a través de largas luchas, abiertas o subte-

rráneas. Es la respuesta estratégica de los pobres a la crisis de la vieja territorialidad de la fábrica y la hacienda, y a la reformulación por parte del capital de los viejos modos de dominación. La desterritorialización productiva (a caballo de las dictaduras y las contrarreformas neoliberales) hizo entrar en crisis a los viejos movimientos, fragilizando sujetos que vieron evaporarse las territorialidades en las que habían ganado poder y sentido. La derrota abrió un período, aún inconcluso, de reacomodos que se plasmaron, entre otros, en la reconfiguración del espacio físico. El resultado, en todos los países aunque con diferentes intensidades, características y ritmos, es la re-ubicación activa de los sectores populares en nuevos territorios ubicados a menudo en los márgenes de las ciudades y de las zonas de producción rural intensiva.

El arraigo territorial es el camino recorrido por los Sin Tierra, mediante la creación de infinidad de pequeños islotes autogestionados; por los indígenas ecuatorianos, que expandieron sus comunidades hasta reconstruir sus ancestrales "territorios étnicos" y por los indios chiapanecos que colonizaron la selva Lacandona (Fernandes, 2000; Ramón, 1993; García de León, 2002: 105). Esta estrategia, originada en el medio rural, comenzó a imponerse en las franjas de desocupados urbanos: los excluidos crearon asentamientos en las periferias de las grandes ciudades, mediante la toma y ocupación de predios. En todo el continente, varios millones de hectáreas han sido recuperadas o conquistadas por los pobres, haciendo entrar en crisis las territorialidades instituidas y remodelando los espacios físicos de la resistencia (Porto, 2001: 47). Desde sus territorios, los nuevos actores enarbolan proyectos de largo aliento, entre los que destaca la capacidad de producir y reproducir la vida, a la vez que establecen alianzas con otras fracciones de los sectores populares y de las capas medias. La experiencia de los piqueteros argentinos resulta significativa, puesto que es uno de los primeros casos en los que un movimiento urbano pone en lugar destacado la producción material.

La segunda característica común, es que buscan la autonomía, tanto de los estados como de los partidos políticos, fundada sobre la creciente capacidad de los movimientos para asegurar la subsistencia de sus seguidores. Apenas medio siglo atrás, los indios conciertos que vivían en las haciendas, los obreros fabriles y los mineros, los subocupados

y desocupados, dependían enteramente de los patrones y del estado[8]. Sin embargo, los comuneros, los cocaleros, los campesinos Sin Tierra y cada vez más los piqueteros argentinos y los desocupados urbanos, están trabajando de forma consciente para construir su autonomía material y simbólica.

En tercer lugar, trabajan por la revalorización de la cultura y la afirmación de la identidad de sus pueblos y sectores sociales. La política de afirmar las diferencias étnicas y de género, que juega un papel relevante en los movimientos indígenas y de mujeres, comienza a ser valorada también por los viejos y los nuevos pobres. Su exclusión de facto de la ciudadanía parece estarlos induciendo a buscar construir otro mundo desde el lugar que ocupan, sin perder sus rasgos particulares. Descubrir que el concepto de ciudadano sólo tiene sentido si hay quienes están excluidos, ha sido uno de los dolorosos aprendizajes de las últimas décadas. De ahí que la dinámica actual de los movimientos se vaya inclinando a superar el concepto de ciudadanía, que fue de utilidad durante dos siglos a quienes necesitaron contener y dividir a las clases peligrosas (Wallerstein, 2001: 120-135).

La cuarta característica común es la capacidad para formar sus propios intelectuales. El mundo indígena andino perdió su intelectualidad como consecuencia de la represión de las insurrecciones anticoloniales de fines del siglo XVIII y el movimiento obrero y popular dependía de intelectuales que le trasmitían la ideología socialista "desde fuera", según el modelo leninista. La lucha por la escolarización permitió a los indios manejar herramientas que antes sólo utilizaban las elites, y redundó en la formación de profesionales indígenas y de los sectores populares, una pequeña parte de los cuales se mantienen vinculados cultural, social y políticamente a los sectores de los que provienen. En paralelo, sectores de las clases medias que tienen formación secundaria y a veces universitaria se hundieron en la pobreza. De esa manera, en los sectores populares aparecen personas con nuevos conocimientos y capacidades que facilitan la auto-organización y la autoformación.

8 Indios conciertos son denominados, en la región andina, los que "concertaron" un acuerdo con el hacendado, que supone una relación de servidumbre y renta en especie.

Los movimientos están tomando en sus manos la educación y la formación de sus dirigentes, con criterios pedagógicos propios a menudo inspirados en la educación popular. En este punto, llevan la delantera los indígenas ecuatorianos que han puesto en pie la Universidad Intercultural de los Pueblos y Nacionalidades indígenas –que recoge la experiencia de la educación intercultural bilingüe en las casi tres mil escuelas dirigidas por indios–, y los Sin Tierra de Brasil, que dirigen 1.500 escuelas en sus asentamientos, y múltiples espacios de formación de docentes, profesionales y militantes (Dávalos, 2002; Caldart, 2000). Poco a poco, otros movimientos, como los piqueteros, se plantean la necesidad de tomar la educación en sus manos, ya que los estados nacionales tienden a desentenderse de la formación. En todo caso, quedó atrás el tiempo en el que intelectuales ajenos al movimiento hablaban en su nombre.

El nuevo papel de las mujeres es el quinto rasgo común. Mujeres indias se desempeñan como diputadas, comandantes y dirigentes sociales y políticas; mujeres campesinas y piqueteras ocupan lugares destacados en sus organizaciones. Esta es apenas la parte visible de un fenómeno mucho más profundo: las nuevas relaciones que se establecieron entre los géneros en las organizaciones sociales y territoriales que emergieron de la reestructuración de las últimas décadas.

En las actividades vinculadas a la subsistencia de los sectores populares e indígenas, tanto en las áreas rurales como en las periferias de las ciudades (desde el cultivo de la tierra y la venta en los mercados hasta la educación, la sanidad y los emprendimientos productivos) las mujeres y los niños tienen una presencia decisiva. La inestabilidad de las parejas y la frecuente ausencia de los varones, han convertido a la mujer en la organizadora del espacio doméstico y en aglutinadora de las relaciones que se tejen en torno a la familia, que en muchos casos se ha transformado en unidad productiva, donde la cotidianeidad laboral y familiar tienden a re-unirse y fusionarse. En suma, emerge una nueva familia y nuevas formas de re-producción estrechamente ligadas, en las que las mujeres representan el vínculo principal de continuidad y unidad.

El sexto rasgo que comparten, consiste en la preocupación por la organización del trabajo y la relación con la naturaleza. Aún en los casos en los que la lucha por la reforma agraria o por la recuperación

de las fábricas cerradas aparece en primer lugar, los activistas saben que la propiedad de los medios de producción no resuelve la mayor parte de sus problemas. Tienden a visualizar la tierra, las fábricas y los asentamientos como espacios en los que producir sin patrones ni capataces, donde promover relaciones igualitarias y horizontales con escasa división del trabajo, asentadas por lo tanto en nuevas relaciones técnicas de producción que no generen alienación ni sean depredadoras del ambiente.

Por otro lado, los movimientos actuales rehúyen el tipo de organización taylorista (jerarquizada, con división de tareas entre quienes dirigen y ejecutan), en la que los dirigentes estaban separados de sus bases. Las formas de organización de los actuales movimientos tienden a reproducir la vida cotidiana, familiar y comunitaria, asumiendo a menudo la forma de redes de autoorganización territorial. El levantamiento aymara de setiembre de 2000 en Bolivia, mostró cómo la organización comunal era el punto de partida y soporte de la movilización, incluso en el sistema de "turnos" para garantizar los bloqueos de carreteras, y se convertía en el armazón del poder alternativo (García Linera, 2001: 13). Los sucesivos levantamientos ecuatorianos descansaron sobre la misma base: "Vienen juntos, permanecen compactados en la 'toma de Quito', ni siquiera en las marchas multitudinarias se disuelven, ni se dispersan, se mantienen cohesionados, y regresan juntos; al retornar a su zona vuelven a mantener esa vida colectiva" (Hidalgo, 2001: 72). Esta descripción es aplicable también al comportamiento de los Sin Tierra y de los piqueteros en las grandes movilizaciones.

Por último, las formas de acción instrumentales de antaño, cuyo mejor ejemplo es la huelga, tienden a ser sustituidas por formas autoafirmativas, a través de las cuales los nuevos actores se hacen visibles y reafirman sus rasgos y señas de identidad. Las "tomas" de las ciudades de los indígenas representan la reapropiación, material y simbólica, de un espacio "ajeno" para darle otros contenidos (Dávalos, 2001). La acción de ocupar la tierra representa, para el campesino sin tierra, la salida del anonimato y es su reencuentro con la vida (Caldart, 2000: 109-112). Los piqueteros sienten que en el único lugar donde la policía los respeta es en el corte de ruta y las Madres de Plaza de Mayo toman su nombre de un espacio del que se apropiaron hace 25 años, donde suelen depositar las cenizas de sus compañeras.

De todas las características mencionadas, las nuevas territorialidades son el rasgo diferenciador más importante de los movimientos sociales latinoamericanos, y lo que les está dando la posibilidad de revertir la derrota estratégica. A diferencia del viejo movimiento obrero y campesino (en el que estaban subsumidos los indios), los actuales movimientos están promoviendo un nuevo patrón de organización del espacio geográfico, donde surgen nuevas prácticas y relaciones sociales (Porto, 2001; Fernandes, 1996: 225-246). La tierra no se considera sólo como un medio de producción, superando una concepción estrechamente economicista. El territorio es el espacio en el que se construye colectivamente una nueva organización social, donde los nuevos sujetos se instituyen, instituyendo su espacio, apropiándoselo material y simbólicamente.

Nuevos desafíos

En paralelo, el movimiento actual está sometido a debates profundos, que afectan a las formas de organización y la actitud hacia el estado y hacia los partidos y gobiernos de izquierda y progresistas. De la resolución de estos aspectos dependerá el tipo de movimiento y la orientación que predomine en los próximos años.

Aunque buena parte de los grupos de base se mantienen apegados al territorio y establecen relaciones predominantemente horizontales, la articulación de los movimientos más allá de localidades y regiones plantea problemas aún no resueltos. Incluso organizaciones tan consolidadas como la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), han tenido problemas con dirigentes elegidos como diputados, y durante la breve "toma del poder" de enero de 2000, se registró una fisura importante entre las bases y las direcciones, que parecieron abandonar el proyecto histórico de la organización.

Establecer formas de coordinación abarcativas y permanentes supone, de alguna manera, ingresar en el terreno de la representación, lo que coloca a los movimientos ante problemas de difícil solución en el estadio actual de las luchas sociales. En ciertos períodos, no pueden permitirse hacer concesiones a la visibilidad o rehuir la intervención en

el escenario político. El debate sobre si optar por una organización centralizada y muy visible o difusa y discontinua, por mencionar los dos extremos en cuestión, no tiene soluciones sencillas, ni puede zanjarse de una vez para siempre.

Finalmente, el debate sobre el estado atraviesa ya a los movimientos, y todo indica que se profundizará en la medida en que las fuerzas progresistas lleguen a ocupar los gobiernos nacionales. Está pendiente un balance del largo período en el que los movimientos fueron correas de transmisión de los partidos y se subordinaron a los estados nacionales, hipotecando su autonomía. Por el contrario, parece ir ganando fuerza, como sucedió ya en Brasil, Bolivia y Ecuador, la idea de deslindar campos entre las fuerzas sociales y las políticas. Aunque las primeras tienden a apoyar a las segundas, conscientes de que gobiernos progresistas pueden favorecer la acción social, no parece fácil que vuelvan a establecer relaciones de subordinación.

No es un debate ideológico. O, por lo menos, no lo es en lo fundamental. Se trata de mirar el pasado para no repetirlo. Pero, sobre todo, se trata de mirar hacia adentro, hacia el interior de los movimientos. El panorama que surge, cada día con mayor intensidad, es que el ansiado mundo nuevo está naciendo en sus propios espacios y territorios, incrustado en las brechas que abrieron en el capitalismo. Es "el" mundo nuevo real y posible, construido por los indígenas, los campesinos y los pobres de las ciudades sobre las tierras conquistadas, tejido en base a nuevas relaciones sociales entre los seres humanos, inspirado en los sueños de sus antepasados y recreado gracias a las luchas de los últimos veinte años. Ese mundo nuevo existe, ya no es un proyecto ni un programa sino múltiples realidades, incipientes y frágiles. Defenderlo, para permitir que crezca y se expanda, es una de las tareas más importantes que tienen por delante los activistas durante las próximas décadas. Para ello deberemos desarrollar ingenio y creatividad ante poderosos enemigos que buscarán destruirlo; paciencia y perseverancia ante las propias tentaciones de buscar atajos que, ya sabemos, no conducen a ninguna parte.

Bibliografía

Caldart, Roseli Salete (2000) Pedagogia do Movimento Sem Terra, Petrópolis, Vozes.

Dávalos, Pablo (2002) "Movimiento indígena ecuatoriano: construcción política y epistémica", en Mato, Daniel (compilador) Estudios y otras prácticas latinoamericanas en cultura y poder, Caracas, Clacso.

Dávalos, Pablo (2001) "El ritual de la 'toma'en el movimiento indígena", en Cucurella, Leonela y Lucas, Kintto (compiladores) Nada solo para los indios, Quito, Abya Yala.

Fernandes, Bernardo Mançano (2000) A formaçao do MST no Brasil,Petrópolis, Vozes.

Fernandes, Bernardo Mançano (1996) MST, formaçao e territorializaçao, San Pablo, Hucitec.

García de León, Antonio (2002) Fronteras interiores. Chiapas: una modernidad particular , México,Océano.

García Linera, Alvaro 2001 "Multitud y comunidad: La insurgencia social en Bolivia", en Chiapas, México, Era, Nº 11.

Hidalgo, Francisco (2001) "El movimiento indígena en el Ecuador", en Cucurella, Leonela y Lucas, Kintto (compiladores) Nada sólo para los indios, Quito, Abya Yala.

Porto Gonçalves, Carlos Walter (2001) Geo-grafías. Movimientos sociales y nuevas territorialidades y sustentabilidad, México, Siglo XXI.

Ramón Valarezo, Galo (1993) El retorno de los runas, Quito, Comunidec.

Wallerstein, Immanuel 2001 (1999) Conocer el mundo. Saber el mundo: El fin de la aprendido, México, Siglo XXI.

*Zibechi, Raúl. Los movimientos sociales latinoamericanos: tendencias y desafíos. En: OSAL : Observatorio Social de América Latina. No. 9 (ene. 2003). Buenos Aires: CLACSO, 2003. Disponible en:http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal9/zibechi.pdf

Índice

Introducción 5

Un balance de 15 años 13

1 ◇ Territorialidad y mundos nuevos 16
2 ◇ La autonomía es más que una palabra 20
3 ◇ Cultura e identidad 22
4 ◇ Educación en movimiento 24
5 ◇ Las mujeres desbordan la cooptación 29
6 ◇ Dos dinámicas al interior de los movimientos 32
7 ◇ Las formas de lucha 35

De movimientos sociales a sociedades "otras" en movimiento 37

Hacia pensamientos propios 57

Consideraciones sobre metodologías 67

Bibliografía 73

Los movimientos sociales latinoamericanos: tendencias y desafíos 77
Tendencias comunes 78
Nuevos desafíos 83
Bibliografía 85

Estos libros se imprimen en forma casera

y se cosen a mano en Epuyén.

Este ejemplar se terminó en

.....